Escritos de filosofía política

Mijaíl Bakunin

1953

Índice general

Prefacio del editor

El anarquismo filosófico es una doctrina muy antigua. Nos sentimos tentados a decir que tan antigua como la idea del gobierno, pero faltan pruebas seguras en apoyo de dicho aserto. No obstante, poseemos textos con más de 2.000 años de antigüedad que no solo describen una sociedad humana sin gobierno, fuerza y ley restrictiva, sino que consideran este estado de las relaciones sociales como el ideal de la sociedad. En bellas y poéticas palabras, Ovidio nos proporciona una descripción de la utopía anarquista. En el primer libro de sus *Metamorfosis* describe una edad de oro donde no había ley y todos mantenían su lealtad y realizaban lo justo sin necesidad de compulsión alguna. Allí no había miedo al castigo, ni sanciones legales grabadas sobre tablillas de bronce, ni ninguna masa de suplicantes miraba llena de espanto a su vengador, porque sin jueces todos vivían en seguridad. La única diferencia entre la visión del poeta romano y la idea de los anarquistas filosóficos modernos es que el primero situó la edad de oro al comienzo de la historia humana, mientras estos últimos la sitúan al final.

Pero Ovidio no fue el inventor de esos sentimientos. En su poesía repitió ideas que se habían abrigado durante siglos. Georg Adler, historiador social alemán que en 1899 publicó un estudio exhaustivo y bien documentado sobre la historia del socialismo, mostró que los criterios anarquistas fueron mantenidos sin duda por Zenón (342 al 270 a. C), fundador de la escuela estoica de filosofía.[1] Había sin duda fuertes sentimientos anarquistas entre muchos de los primeros ermitaños cristianos, y en los criterios político-religiosos de algunos —como, por ejemplo, Carpócrates y sus discípulos (siglo II de la era cristiana)— esos sentimientos parecen haber ocupado una posición fuerte, y quizá predominante. Sentimientos semejantes se revivieron entre algunas de las sectas cristianas fundamentalstas de la Edad Media, e incluso del período moderno.

[1] Georg Adler, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegen-

Max Nettlau, el infatigable historiador del anarquismo, se ha ocupado también de esta cuestión y enumera una serie de trabajos, compuestos durante los dos siglos precedentes a la Revolución Francesa, que contienen puntos de vista libertarios, o incluso abiertamente anarquistas.[2] Entre los trabajos franceses más importantes de este período están el *Discours de la Servitude Volontaire* de Etionne de la Boétie, compuesto alrededor del 1550, pero no publicado hasta 1577; el libro de Gabriel Foigny, *Les aventures de Jacques Sadeur dans la Dêcouverte et le Voyage de la Terre Australe*, que apareció anónimamente en 1676; unos pocos ensayos cortos de Diderot, y una serie de poemas, fábulas y relatos de Sylvain Maréchal que se publicaron en las dos décadas inmediatamente anteriores a la Revolución. De modo semejante, pueden encontrarse ideas anarquistas durante el mismo período en Inglaterra, donde —como en Francia— suelen expresarlas representantes del ala más radical de la clase media ascendente. Aparecen, así, concepciones anarquistas en algunos de los escritos de Winstanley, y es bien conocido que el joven Burke, en su *Vindication of Natural Society* (1756), presenta un ingenioso argumento en favor de la anarquía, aunque la finalidad del trabajo fuera la sátira.

Pero todos estos escritos y muchos otros poseen una o dos características que los hacen diferir profundamente de los textos anarquistas posteriores. O bien son abiertamente utópicos, como acontece con los libros de Foygny o Maréchal, o se trata de opúsculos políticos dirigidos contra algún abuso experimentado directamente de algún legislador o algún gobierno, o dirigido al logro de una mayor libertad de acción dentro de una constelación política particular. No es infrecuente que contengan un análisis de la teoría política, pero es siempre incidental y no constituye nunca la meta principal del trabajo.

Como teoría sistemática, el anarquismo filosófico puede considerarse iniciado en Inglaterra con el trabajo de William Godwin *Enquiry Concerning Political Justice*, que apareció en 1793. El anarquismo de Godwin, como el de sus más inmediatos predecesores y el de Proudhon unos cincuenta años después, es la teoría política del ala más radical de la pequeña burguesía. En la Revolución Inglesa de 1668 y en la Revolución Francesa de 1789 la burguesía había roto el monopolio del poder político detentado antes por la corona

watt, Leipzig, 1899, pp. 46-51.

[2] Max Nettlau, Der Verfrühling der Anarchie, Berlin, 1925, pp. 34-66.

y la aristocracia. Aunque los gobiernos post-revolucionarios estaban todavía muy influidos por la nobleza rural y la burocracia (que durante mucho tiempo siguió siendo una *noblesse de robe*), las familias de clase media más poderosas y opulentas se asociaron gradualmente por medio de matrimonios y alianzas políticas con los círculos aristocráticos; y puesto que el gobierno se abstenía de una interferencia excesiva en sus asuntos económicos, la *haute burgeoisie* le prestaba su apoyo gustosamente. Pero puesto que exigía y obtenía mayor libertad en asuntos económicos, fue un instrumento en el proceso de abolir gradualmente o hacer ineficaces las viejas organizaciones gremiales y otras asociaciones protectoras y casi monopolísticas, que habían sobrevivido desde la Edad Media y habían llegado a constituir una traba para el pleno desarrollo hasta del comercio en pequeña escala y de las manufacturas. A finales del siglo XVIII el productor inglés que tenía unos pocos empleados, el pequeño tendero y el comerciante de baratijas formaban todos una masa de empresarios independientes. A mediados del siglo XIX, en Francia, el artesano y el artífice, el campesino que ganaba lo justo para mantenerse a sí mismo y a su familia habían adquirido también la naturaleza de pequeños empresarios independientes. Todos esos hombres solo tenían un pequeño capital a su disposición; estaban expuestos a los abiertos vientos de la competencia, sin protección de los gremios ni otras organizaciones cooperativas; por lo mismo, se vieron relegados a un estado de impotencia política. No recibieron beneficios del gobierno, y todas las legislaciones parecían tender a la protección de la propiedad a gran escala, a la salvaguarda de la opulencia acumulada, al mantenimiento de derechos monopolísticos en manos de las grandes compañías de comercio, y al apoyo a los privilegios económicos y políticos establecidos.

Los elementos más moderados de este grupo patrocinaban la tendencia hacía una reforma parlamentaria, mientras los radicales seguían a Paine y más tarde a los cartistas; pero algunos intelectuales más radicales mantuvieron ideas anarquistas. La distancia entre el anarquismo de Godwin y el liberalismo de algunos de sus contemporáneos no era muy grande. Básicamente, ambas doctrinas surgían de la misma corriente de tradiciones políticas, y la diferencia principal entre ellas se encontraba en que el anarquismo constituía la deducción más lógica y coherente a partir de las premisas comunes de la psicología pragmatista y la creencia de que la mayor felicidad y las relaciones sociales más armoniosas solo podrían conseguirse si todas las per-

sonas disponían de libertad para perseguir su propio interés. Desde luego, y siguiendo a John Locke, los liberales consideraban a la propiedad como una consecuencia del derecho natural, y por ello apoyaban el mantenimiento de un monopolio del poder político en manos del gobierno para salvaguardar la seguridad de la propiedad y la vida contra un ataque interno y externo. Pero a esto replicaban los anarquistas: el gobierno protege la propiedad de los ricos; esta propiedad es un robo; suprimid el gobierno y acabaréis con los latifundios y la gran propiedad industrial; de este modo crearéis una sociedad igualitaria de productores pequeños y económicamente autónomos, una sociedad que además estará libre de privilegios o distinciones clasistas, donde el gobierno será superfluo porque la felicidad, la seguridad económica y la libertad personal de cada uno estarán salvaguardadas sin su intervención.

Es de la mayor importancia comprender que la doctrina anarquista propuesta por Godwin, Proudhon y sus contemporáneos fue la apoteosis de la existencia pequeño-burguesa. Que su ideal último era idéntico al *Cándido* de Voltaire: cultivar el propio jardín; que ignoraba o se oponía a las empresas industriales o agrícolas de grandes dimensiones; y que, por tanto, jamás se convirtió en una teoría política capaz de encontrar simpatía o un apoyo entusiástico entre las masas de trabajadores industriales. Era la ampliación radical de la doctrina liberal que consideraba que la libertad de cada uno era el bien político más elevado, y que la confianza responsable en la propia conciencia era el más alto deber político. Se basaba, por consiguiente, en una filosofía política estrechamente unida al ascenso de movimientos políticos de clase media liberales y antisocialistas. Pero Bakunin, como es bien sabido, se consideraba un socialista; logró su admisión como miembro dirigente de la Asociación Internacional de Trabajadores, luchó por el control de esta organización y tuvo entre sus seguidores a muchos verdaderos proletarios.

¿Cómo y por qué se asoció tan estrechamente hacia mediados del siglo XIX el anarquismo con el socialismo, filosofía política que capitaneaba las aspiraciones de un estrato social diferente y que atraía a una clase de hombres tan distinta? No es necesario insistir en que la camaradería entre anarquistas y socialistas no fue nunca muy satisfactoria. Sin embargo, a pesar de los conflictos repetidos, las acusaciones mutuas y los amargos abusos, los anarquistas y los socialistas se agruparon una y otra vez, de tal manera que a finales del siglo XIX se consideraba habitualmente al anarquismo como el ala más radical del socialismo. La razón de este estrecho vínculo entre so-

cialistas y anarquistas no puede hallarse en la semejanza de sus doctrinas básicas, sino únicamente en la estrategia revolucionaria común a ambos.

La filosofía política de Godwin y Proudhon expresaba, como ya dijimos, las aspiraciones de una parte de la pequeña burguesía. Con la consolidación del capitalismo en Europa occidental y central durante el siglo XIX, la lenta extensión del sufragio y la gradual retirada del *laissez-faire*, absoluto, unida a la adopción por el Estado de nuevas responsabilidades respecto a sus ciudadanos, sectores cada vez más amplios de la clase media se convirtieron en firmes apoyos del orden político existente, y el anarquismo llegó a ser cada vez más una filosofía sostenida solo por grupos pequeños y marginales de intelectuales. Este desarrollo tuvo como resultado que la teoría anarquista se volviera más difusa, y al mismo tiempo más radical. En vez de escribir gruesos volúmenes, como sucedía con Godwin y Proudhon, los anarquistas comenzaron a escribir opúsculos, panfletos y artículos de periódicos o revistas donde trataban asuntos del día, puntos de controversia personal o de facciones, y problemas de táctica revolucionaria. Los escritos a menudo fragmentarios de Bakunin —la alta proporción de manifiestos, proclamas y cartas abiertas en su obra— no son solo típicos de sus rasgos personales, sino de la gran mayoría de las publicaciones anarquistas de su época. En esta situación, para salvar la teoría anarquista de una completa desintegración lo que se necesitaba era la aparición de un gran teórico o de una personalidad dinámica y poderosa que, por el transparente atractivo de sus propias convicciones, reuniese los fragmentos desperdigados del movimiento. Este papel fue el que le tocó a Bakunin. Sin ser un teórico de la altura de su gran antagonista, Marx, fue superior al líder socialista en el fervor de sus convicciones y en la pasión con que las expresó.

La importancia de Bakunin para los estudiantes de filosofía política reside, por eso, en la posición crucial que su obra ocupa dentro de la literatura anarquista y libertaria en general. A pesar de su abierta confusión en muchos casos, a pesar de las contradicciones internas de sus escritos, a pesar del carácter fragmentario de casi toda su producción literaria, Bakunin debe ser considerado el filósofo político anarquista más importante. Por el accidente de su nacimiento —tanto en el tiempo como en el lugar—, como consecuencia del cual sufrió muchas influencias tempranas desde el contacto con la eslavofilia hasta el hegelianismo, el marxismo y el proudhonismo; y en virtud también de su temperamento inquieto y romántico, Bakunin es un hombre

que se encuentra en la encrucijada de diversas corrientes intelectuales, que ocupa una posición en la historia del anarquismo a finales de la era antigua y a comienzos de una nueva. No hay en las obras de Bakunin nada parecido al grave sentido común de Godwin, a la pesada dialéctica de Proudhon, a la ponderada minuciosidad de Max Stirner. En ellas ha desaparecido el anarquismo como teoría de la especulación política, y ha renacido como teoría de la acción política. Bakunin no está satisfecho con perfilar los males del sistema existente y describir el marco general de una sociedad libertaria; predica la revolución, participa en la actividad revolucionaria, conspira, arenga, hace propaganda, forma grupos de acción política y apoya todo alzamiento social, grande o pequeño, prometedor o destinado al fracaso, desde su mismo comienzo. Y el tipo de rebelión en la que piensa sobre todo Bakunin es la salvaje *Pugachevchina*, el desencadenamiento de las masas campesinas reprimidas durante siglos, que habían saqueado y destruido el campo, pero que se habían demostrado esencialmente incapaces de construir una sociedad nueva y mejor. Y aunque Bakunin no fue miembro de ninguno de los grupos de acción nihilista de Rusia ni en ninguna otra parte, su incondicional adhesión al derrocamiento revolucionario del orden existente suministraba inspiración a los hombres y mujeres jóvenes que creían en la eficacia de la «propaganda por los hechos». Con Bakunin aparecieron, por tanto, dos nuevas tendencias en la teoría anarquista. La doctrina se desplazó desde la especulación abstracta sobre el uso y el abuso del poder político a una teoría de la acción política práctica. Al mismo tiempo, el anarquismo dejó de ser la filosofía política del ala más radical de la pequeña burguesía y se convirtió en una doctrina política que reclutaba la masa de sus adherentes entre los obreros, incluso entre el *lumpenproletariat*, aunque sus cuadros centrales siguieran reclutándose entre la intelligentsia. Sin Bakunin es impensable el sindicalismo anarquista como el que existió largo tiempo sobre todo en España. Sin Bakunin, Europa quizá nunca habría presenciado un movimiento político anarquista organizado, como el que se hizo sentir en Italia, Francia y Suiza en los treinta años anteriores a la Primera Guerra Mundial. Y el talento de Bakunin y su imaginación para «establecer una escuela de actividad subversiva tuvieron una importante influencia en las tácticas de Lenin».[3]

[3] John Maynard, *Russia in Flux*, Londres, 1941, p. 87.

Por tanto, se puede considerar que el papel de Bakunin en la tradición anarquista consistió en la fundación de un nuevo grupo político, en cuyo programa se encontraba la abolición de todos los partidos y todas las políticas, y en la elaboración del programa de ese nuevo partido, estableciendo sus pilares filosóficos y políticos generales. No es una hazaña pequeña, pero dada la peculiar constelación de movimientos políticos, intelectuales y prácticos que afectaron a Bakunin, su contribución a la teoría política debe ser de especial interés para los estudiantes dedicados a la historia de las ideas políticas y sociales. En el núcleo del pensamiento político de Bakunin hay dos problemas que han suministrado tema para una verdadera multitud de argumentaciones y debates: la libertad y la violencia. El primero de ellos ha sido la preocupación principal del anarquismo filosófico desde el mismo momento de su aparición en el pensamiento humano; el segundo fue añadido por Bakunin. La originalidad de su contribución está en el entrelazamiento de ambos temas dentro de una totalidad coherente.

Desgraciadamente, el pensamiento de Bakunin ha recibido muy escasa atención hasta hace muy poco tiempo en los Estados Unidos. Por ejemplo, el conocido texto de George H. Sabine *Historia de la Teoría Política* solo menciona una vez a Bakunin, e incluso en esa ocasión no hace comentario alguno sobre sus puntos de vista, sino que simplemente lo enumera como precedente intelectual del sindicalismo. Solo una minúscula fracción de los trabajos originales de Bakunin han estado disponibles hasta el presente en traducciones inglesas, y por lo mismo sus propias opiniones expresadas en sus propias palabras apenas son conocidas para quienes no leen otras lenguas. Pero tampoco son fáciles de conseguir las ediciones, rusas, francesas, alemanas y españolas de las obras de Bakunin, y hay bastantes bibliotecas en los Estados Unidos, incluso grandes, que solo poseen colecciones muy pobres e incompletas de sus escritos.

La razón de esta negligencia en hacer disponibles las obras de un pensador político indiscutiblemente importante en una edición americana parece ser triple. En parte, la mala reputación que el anarquismo ha tenido en los Estados Unidos es una de las causas. Puesto que se consideraba un conjunto de creencias mantenidas por «criminales» o en el mejor de los casos «lunáticos», no parecía necesario poner a disposición de los lectores americanos la obra de un hombre considerado como el antecedente intelectual más importante de esa «demencia política». Pero ya hemos visto que el anarquismo no

se originó en Bakunin; posee una historia larga y distinguida, y algunas de sus raíces —la búsqueda de la libertad humana, el postulado de una confianza moral responsable en la propia conciencia, el derecho a usar de la violencia contra la tiranía— se encuentran en la tradición radical cristiana y anglosajona, que tiene una profunda influencia sobre el pensamiento político en los Estados Unidos.

Una segunda razón para la inexistencia casi total de escritos de Bakunin en inglés ha sido la persistencia de un relato histórico unilateral sobre su conflicto con Marx, llevado casi al extremo de una leyenda por los seguidores y discípulos posteriores de este último. El incidente, la lucha por controlar la Asociación Internacional de Trabajadores, es probablemente el episodio más conocido de la vida de Bakunin. Por desgracia, no existe un solo estudio verdaderamente objetivo sobre dicho conflicto. Los seguidores de Marx han atribuido a veces los más siniestros motivos a Bakunin, y los seguidores de Bakunin, especialmente James Guillaume, parecen inspirados por tal odio hacia Marx que sus descripciones del conflicto deben descartarse debido a sus evidentes prejuicios. La mejor y más detallada historia de las relaciones de Bakunin con Marx, entre cuantas conozco, es el relato hecho por E. H. Carr en su biografía de Bakunin. No es necesario repetirlo aquí, ni siquiera en un breve resumen. En su aspecto esencial, la lucha entre Bakunin y Marx tenía por objeto el control de una organización con ramificaciones internacionales, que ambos creían capaz de conseguir gran influencia entre amplias masas de trabajadores. Puesto que la organización necesitaba tener un programa político claro y coherente, la lucha se hizo despiadada y utilizando todas las armas ideológicas a disposición de cada uno de los lados. Hubo denuncias y contra-denuncias, hubo censuras sobre el carácter y la pureza de motivos entre los oponentes, y puesto que tanto Marx como Bakunin podían encolerizarse y ser sarcásticos y violentos en el uso de las palabras, el conflicto fue doloroso para cada uno y dejó como secuela una gran cantidad de odio, sospechas y malos sentimientos. Bakunin perdió, pero la victoria de Marx fue una victoria pírrica, como es bien sabido. El conflicto entre los gigantes había destruido a la Internacional. La venganza postuma del movimiento marxista, infinitamente mejor organizado y provisto de fondos considerablemente más amplios que los seguidores de Bakunin, fue el intento de condenar a Bakunin al olvido. Pero al hacerlo así hirió al propio Karl Marx, que había continuado leyendo los escritos de Bakunin incluso tras la ruptura; y sobre la

base de algunas notas marginales que Marx escribió en su ejemplar de *Gesudarstvennest i Anarkhiia* (*Estatismo y Anarquismo*), publicadas por Ryazanoff en el segundo volumen (1926) de *Letopisi Marksisma*, hemos de concluir que muchas ideas de Bakunin ejercieron una influencia profunda y duradera sobre él. Y aunque la influencia de Bakunin sobre el socialismo ruso solo se ha investigado parcialmente, poca duda cabe de que debe ser contado entre los precedentes intelectuales del partido leninista. La tercera razón para la falta de publicidad de las obras de Bakunin en Estados Unidos debe atribuirse al propio Bakunin. Como ya hemos indicado, la mayor parte de sus obras son fragmentarias o tratan problemas políticos del día o disputas entre facciones. El lector de esas obras se encuentra ante una pieza incompleta y necesita familiarizarse con un conjunto de datos sobre la historia de los partidos y movimientos radicales del siglo XIX para poder valorarlas plenamente. Los posibles lectores de Bakunin han recibido alguna ayuda desde 1937 en la amplia biografía publicada por Edward H. Carr. Pero la utilidad del trabajo de Carr está estrictamente limitada, puesto que trata casi exclusivamente de los incidentes fácticos de la vida de Bakunin, y no de sus ideas. La intención obvia de Carr de no escribir una biografía intelectual aparece claramente demostrada por el hecho de no mencionar siquiera el libro *Estatismo y Anarquismo*, al que algunos consideran como la obra principal y más madura de Bakunin.

Por todos estos motivos, parece eminentemente deseable dejar que Bakunin hable por sí mismo. Pero publicar en inglés una selección amplia de sus obras habría presentado insuperables dificultades. No menos de varios volúmenes son necesarios para hacer justicia a la voluminosa producción de Bakunin. Dicho procedimiento era claramente impracticable —por muy deseable que pudiera considerarse desde el punto de vista puramente académico—, y sin duda habría retrasado durante décadas, si no para siempre, la aparición de las obras de Bakunin en inglés. Por fortuna esas dificultades quedan evitadas por la inteligente compilación y la presentación sistemática de fragmentos de las obras de Bakunin realizada por G. P. Maximoff, e incluida en este volumen. Aunque Bakunin nunca presentó sus ideas en forma tan sistemática y lógicamente coherente, la ventaja de esta solución es obvia: se gana mucho espacio sin perder ni la sustancia ni la fundamentación exhaustiva del pensamiento de Bakunin. Creemos, por ello, que este trabajo presenta de un modo adecuado el pensamiento de un importante pensador político del

siglo XIX, y desde luego de una de las tres o cuatro figuras principales en la historia del anarquismo filosófico.

Pero hay todavía otra razón para considerar oportuna una publicación actual de los escritos de Bakunin. El estado burocrático y centralizado crece por todas partes. En la órbita soviética todas las libertades personales, que incluso en los períodos más democráticos de esos países tuvieron una existencia muy tenue, están siendo suprimidas más concienzudamente que nunca. En el mundo occidental, las libertades políticas están sufriendo un ataque desde diversos puntos, y las masas —en vez de vocear abiertamente su preocupación por esta tendencia— parecen hacerse cada día más inertes, con gustos estereotipados, criterios estereotipados y, nos tememos, emociones estereotipadas. El campo está abierto de par en par para demagogos y charlatanes, y aunque pueda ser cierto todavía que resulta imposible engañar a todos durante todo el tiempo, muchas personas han sido al parecer engañadas durante un período muy largo. El estado cuartelario de Stalin, por una parte, y la creciente apatía política de amplios sectores de las masas populares, por otra, han proporcionado un nuevo ímpetu a algunos hombres de visión para reflexionar nuevamente sobre algunos de los principios considerados habitualmente como fundamento del pensamiento político occidental. El significado de la libertad, como las formas y límites de la violencia política, son problemas que preocupan hoy a tantos espíritus inteligentes como en los días de La Boétie, Diderot, Junius y Bakunin. En una situación semejante, el hombre suele volver —en busca de inspiración o confirmación para su pensamiento— sobre la obra de quienes han luchado con problemas idénticos o similares. Las sorprendentes y a menudo brillantes intuiciones de Bakunin presentadas en este volumen deben ser una fructífera fuente de ideas nuevas para la aclaración de las grandes cuestiones que rodean a los problemas de la libertad y el poder.

Bert F. Hoselitz
La Universidad de Chicago

Introducción, por Rudolf Rocker

Mijail Bakunin es una figura única entre las personalidades revolucionarias del siglo XIX. Este hombre extraordinario combinó en su naturaleza el intrépido pensador socio-filosófico con el hombre de acción, mezcla rara vez encontrada en un mismo individuo. Siempre estaba preparado para utilizar cualquier oportunidad de remodelar alguna esfera de la sociedad humana.

Sin embargo, su tendencia impetuosa y apasionada a la acción remitió algo tras la derrota de la Comuna de París en 1871, y finalmente, tras el colapso de las rebeliones de Polonia e Imola en 1874, se apartó completamente de la actividad política dos años antes de morir. Su poderoso cuerpo estaba minado por las penurias que tan largo tiempo padeciera.

Pero esta decisión no estaba solamente motivada por el ocaso progresivo y rápido de sus facultades físicas. La visión política de Bakunin —que después se vería confirmada tan a menudo por los acontecimientos— le convenció de que el nuevo Imperio Alemán, tras la guerra franco-prusiana de 1870-71, había iniciado una época histórica desastrosa para la evolución social de Europa, destinada a paralizar durante muchos años todas las aspiraciones revolucionarias en torno a un renacimiento de la sociedad en el espíritu del Socialismo.

La razón de abandonar la lucha no fue la desilusión de un hombre ya mayor, afligido por la enfermedad y sin fe en sus ideales, sino la certeza de que con el cambio de condiciones provocado por la guerra Europa había entrado en un período que rompería radicalmente con las tradiciones creadas por la gran Revolución Francesa de 1789, y que se vería seguido por una nueva e intensa reacción. En este sentido, Bakunin previo el futuro de Europa mucho más correctamente que la mayor parte de sus contemporáneos. Se equivocó en la duración de esta nueva reacción, que conducía a la militarización de toda Europa, pero captó su naturaleza mejor que nadie. Esto se observa muy particularmente en su patética carta del 11 de noviembre de 1874, a su amigo Nikolai Ogarev:

> «En cuanto a mí, viejo amigo, esta vez he abandonado yo también, definitivamente, cualquier actividad práctica y me he retirado de toda conexión con compromisos activos. En primer lugar, porque el tiempo presente es decisivamente poco apropiado. El bismarckianismo, con su militarismo, su regla policíaca y su monopolio financiero unificados en un sistema característico del nuevo estatismo, está conquistando todo. Durante los diez o quince años próximos es posible que este poderoso y científico desprecio hacia lo humano se mantenga victorioso. No quiero decir que no pueda hacerse nada ahora, pero estas condiciones nuevas exigen nuevos métodos y, principalmente, nueva sangre. Siento que ya no sirvo para las luchas abiertas, y las he abandonado sin esperar a que un valiente Gil Blas me diga: "*¡Plus d'homélies, Monseigneur!*" (¡No más sermones, Señor!)»

Bakunin jugó un papel destacado en dos grandes períodos revolucionarios, que hicieron conocido su nombre en el mundo entero. Cuando estalló en Francia la revolución de febrero de 1848 que —como ha dicho Max Nettlau— había previsto el propio Bakunin en su valiente discurso de noviembre de 1847 con ocasión del aniversario de la Revolución polaca, se apresuró a presentarse en París y en el corazón del torbellino de los acontecimientos revolucionarios vivió probablemente las semanas más felices de su vida. Pero pronto comprendió que el curso victorioso de la revolución en Francia, dado el fermento de rebeldía perceptible a todo lo largo de Europa, suscitaría fuertes reverberaciones en otros países; por eso era de decisiva importancia unificar a todos los elementos revolucionarios y evitar la desintegración de esas fuerzas, sabiendo que dicha dispersión solo trabajaría a favor de la escondida contrarrevolución.

La capacidad adivinatoria de Bakunin estaba por entonces bastante más allá de las aspiraciones revolucionarias generales del momento, como se observa en su carta de abril de 1848 a P. M. Annenkov, y especialmente también en sus cartas a su amigo el poeta alemán Georg Herwegh, escritas en agosto del mismo año. Y tuvo también suficiente intuición política para observar que era preciso tener en cuenta las condiciones existentes para abolir los mayores obstáculos antes de que la revolución pudiera realizar sus metas más elevadas.

Poco después de la revolución de marzo en Berlín, Bakunin viajó a Alemania para tomar contacto desde allí con sus múltiples amigos polacos, checos y de otras nacionalidades eslavas, con la idea de estimularles a una rebelión general combinada con la democracia occidental y alemana. En ello veía el único camino posible para suprimir los baluartes del absolutismo real en Europa —Austria, Rusia y Prusia— que no se habían visto muy afectados por la gran Revolución Francesa. A sus ojos, esos países seguían siendo los frenos más fuertes contra cualquier intento de una reconstrucción social en el continente, y los más poderosos bastiones de cualquier reacción. Su actividad febril en el período revolucionario de 1848-49 alcanzó su punto culminante en la jefatura militar del alzamiento de Dresde en mayo de 1849, circunstancia que hizo de él uno de los revolucionarios europeos más celebrados, a quien ni siquiera Marx ni Engels podían negar el reconocimiento. Sin embargo, este período se vio seguido por años tenebrosos de largo y atormentador confinamiento en prisiones alemanas, austríacas y rusas, que solo se aliviaron cuando fue exiliado a Siberia en marzo de 1857.

Tras doce años de cárceles y exilio, Bakunin logró escapar de Siberia y llegar a Londres en diciembre de 1861, donde sus amigos Herzen y Ogarev le recibieron con los brazos abiertos. Fue justamente entonces cuando comenzó a mitigarse la general reacción europea que había seguido a los acontecimientos revolucionarios de 1848-49. En la década de 1860 en muchas partes del continente aparecieron nuevas tendencias y un espíritu nuevo que inspiró una esperanza renovada entre los levantiscos cuya meta era la libertad humana. Los éxitos de Garibaldi y sus valientes bandas en Sicilia y en la península italiana, la insurrección polaca de 1863-64, la creciente oposición en Francia al régimen de Napoleón III, el comienzo de un movimiento laborista europeo, y la fundación de la Primera Internacional, fueron signos portentosos de grandes cambios por venir. Todos esos acontecimientos estimulantes hicieron creer a revolucionarios de diversas tendencias políticas que estaba gestándose un nuevo 1848, e incluso historiadores de reputación se vieron llevados a hacer predicciones similares. Fue una época de grandes esperanzas que, sin embargo, sucumbió con la guerra de 1870-71, la derrota de la Comuna de París y el fracaso de la Revolución española de 1873.

Esta atmósfera vibrante de la década de 1860 era exactamente lo que necesitaba la impetuosa tendencia de Bakunin a la acción, ansia que en modo alguno se vio debilitada por su doloroso confinamiento anterior. Casi parecía

que intentaba recuperar toda la actividad perdida durante más de una década de forzado silencio. A lo largo de los prolongados años de prisión —primero en la fortaleza austríaca de Olmutz, y luego en la de Pedro y Pablo y en Schlüsselburg, donde se le mantuvo en situación de continuo confinamiento solitario— no tuvo posibilidad alguna de informarse sobre lo que acontecía en el mundo exterior. Y durante su exilio en Siberia tampoco pudo seguir las grandes transiciones europeas que siguieron a los días tormentosos de los dos años revolucionarios. Cuanto oyó por accidente en el período de exilio fueron débiles ecos venidos de tierras distantes, relatos de sucesos que carecían de relación alguna con su medio siberiano.

Esto ayuda a explicar por qué inmediatamente después de fugarse de los confines más distantes de Alejandro II, Bakunin intentó reanudar su actividad donde la había abandonado en 1849, anunciando que renovaba su lucha contra los despotismos ruso, austríaco y prusiano pidiendo la unión de todos los pueblos eslavos sobre la base de las comunas federadas y la propiedad común de la tierra.

Solo tras la derrota de la insurrección polaca de 1863 y su marcha a Italia, donde encontró un campo enteramente nuevo para sus energías, asumieron las acciones de Bakunin un carácter internacional. Desde el mismo día de llegar a Londres su infatigable impulso interior le llevó una y otra vez a empresas revolucionarias que ocuparon los trece años siguientes de su agitada vida. Tomó parte directiva en los preparativos clandestinos para la insurrección polaca, e incluso consiguió persuadir al tranquilo Herzen para que siguiese un camino contrario a sus inclinaciones. En Italia fue fundador de un movimiento social-revolucionario que entró en conflicto abierto con las aspiraciones nacionalistas de Mazzini y atrajo a muchos de los mejores elementos de la juventud italiana.

Más tarde se convirtió en el alma y en el inspirador del ala libertaria de la Primera Internacional, siendo así, el fundador de la rama federalista y antiautoritaria del movimiento socialista, que se diseminó por todo el mundo y que luchó contra todas las formas de socialismo estatal. Su correspondencia con revolucionarios bien conocidos de diversos países creció hasta adquirir un volumen casi sin paralelos. Participó en la revuelta de Lyon en 1870, y en el movimiento italiano de insurrección en 1874, cuando ya su salud estaba obviamente en quiebra. Todo ello indica la poderosa vitalidad y la fuerza de

decisión que poseía. Herzen dijo de él: «Todo en este hombre es colosal, su energía, su apetito, hasta el propio hombre».

Se comprenderá fácilmente, dado lo tempestuoso de esa vida, la razón por la que han quedado en estado fragmentario la mayor parte de los escritos de Bakunin. La publicación de sus obras escogidas no comenzó hasta diecinueve años después de su muerte. Entonces, en 1895. P. V. Stock de París publicó el primer volumen de una edición francesa a cargo de Max Nettlau. A ese volumen siguieron otros cinco, también publicados por Stock pero al cuidado de James Guillaume, en el período que va desde 1907 a 1913. La misma editorial anunció la publicación de obras adicionales, pero se lo impidieron las condiciones derivadas de la Primera Guerra Mundial. Sabemos que Guillaume preparaba un séptimo volumen para los impresores, cuya aparición se preveía para después del Armisticio. Pero, desgraciadamente, no ha aparecido todavía. Los seis volúmenes franceses aparecidos incluyen el texto de numerosos manuscritos jamás impresos antes, así como obras publicadas en forma de panfleto en fechas anteriores.

En 1919-22 apareció en Petrogrado y debida a *Golos Truda* una edición rusa de Bakunin en cinco volúmenes. El primero de ellos es *Estatismo y Anarquismo*, que no aparece en la edición francesa. Pero la edición rusa carece de diversos trabajos de Bakunin incluidos en la francesa. Además de esos cinco tomos en ruso, el gobierno bolchevique planeaba preparar ediciones completas de los trabajos de Bakunin y Kropotkin en sus *Clásicos Socialistas*. La edición de Bakunin se confió a George Steklov, que pretendía publicar catorce volúmenes. Pero solo se publicaron cuatro, que contienen escritos, cartas y otros documentos de Bakunin hasta 1861. Sin embargo, incluso esos cuatro volúmenes fueron retirados de la circulación andando el tiempo.

Los editores del periódico *Der Syndikalist* en Berlín publicaron tres volúmenes de Bakunin en alemán durante el período 1921-24. A sugerencia mía, emprendieron la tarea de producir dos nuevos volúmenes, con traducción y preparación de Max Nettlau, que también había elegido los contenidos y cuidado los volúmenes segundo y tercero de esta edición. Pero la dominación nazi impidió la publicación de estos dos volúmenes adicionales.

En la década de 1920 los administradores del periódico anarquista *La Protesta*, de Buenos Aires, proyectaron una edición castellana de Bakunin. Diego Abad de Santillán fue encargado de preparar el texto español, con Nettlau como asesor editorial. En 1929 habían aparecido cinco volúmenes de esa edi-

ción, siendo el quinto *Estatismo y Anarquismo* con un prólogo escrito por Nettlau. Pero la aparición de los cinco restantes se vio completamente bloqueada con la supresión de *La Protesta* y de su propio negocio editorial decretada por el régimen dictatorial de Uriburu, establecido en 1930.

El quinto volumen español incluía el texto de *Anarquismo y Estatismo*, que Bakunin escribió en ruso. Este libro no se ha traducido hasta el presente a ninguna otra lengua salvo el castellano, y en 1878 solo se habían publicado unos breves pasajes en francés para la revista *L'Avant-Garde* en Chaud-de-Fonds, Suiza. Pero una especial virtud de la edición de Buenos Aires es la luminosa introducción histórica escrita por Nettlau para cada volumen. Después, en la época de la guerra civil española, Santillán intentó publicar las obras de Bakunin en Barcelona, y allí se imprimieron, en efecto, unos pocos volúmenes con un bello formato, pero la victoria de Franco liquidó cualquier intento de completar esa empresa.

Todavía no se ha publicado en ninguna lengua una edición completa de las obras de Bakunin. Y ninguna de las ediciones existentes —excepto el grupo de cuatro volúmenes publicado por el gobierno soviético ruso— contiene los escritos de su primer período revolucionario, que son de particular interés e importancia para la comprensión de su evolución espiritual. Algunos de esos escritos aparecieron en revistas o como panfletos en alemán, francés, checo, polaco, sueco y ruso. Entre estos textos estaba su notable y bien difundido ensayo *La reacción en Alemania, fragmento hecho por un francés*, que, bajo el pseudónimo de Jules Elysard, escribió para los *Deutsche Jahrbücher* publicados por Arnold Ruge en Leipzig; su artículo sobre *Comunismo* en la revista de Fröbel en Zürich, *Schweizerischer Republikaner*; el texto del discurso de Bakunin en el aniversario de la revolución polaca; sus artículos anónimos en la *Allgemeine Oderzeitung* de Breslau; su *Llamamiento a los Eslavos* en 1849 y otros escritos de ese período. Después, tras su huida de Siberia, Bakunin escribió su *Llamamiento a mis amigos rusos, polacos y a todos los demás eslavos*, en 1862; su ensayo *La causa del pueblo: Romanov, Pugachev o Pestel?* que apareció durante el mismo año en Londres, y varios otros escritos.

Bakunin era un autor brillante, aunque sus escritos carezcan de sistema y organización, y sabía poner ardor, entusiasmo y fuego en sus palabras. La mayor parte de su obra literaria fue producida bajo la influencia directa de inmediatos acontecimientos contemporáneos, y como tomó parte activa en muchos de ellos rara vez tenía tiempo para pulir serena y deliberadamente

sus manuscritos. Esto explica en gran medida por qué quedaron incompletos muchos de ellos, y a menudo en estado de meros fragmentos. Gustav Landauer lo comprendió bien cuando dijo: «He querido y admirado a Mijail Bakunin, el más seductor de todos los revolucionarios, desde el primer día que le conocí porque pocas disertaciones están escritas tan vivazmente como las suyas, y este es quizá el motivo de que sean tan fragmentarias como la vida misma».

Bakunin deseó durante largo tiempo exponer sus teorías y opiniones en un amplio volumen comprensivo de todas ellas, deseo que expresó repetidamente en sus últimos años. Lo intentó varias veces, pero por una u otra razón solo lo consiguió en parte, cosa que —dada su vida prodigiosamente activa, donde cualquier tarea era fácilmente desplazada a un segundo lugar por otras diez nuevas— difícilmente podía haberse evitado.

El primer intento en esa dirección fue su trabajo *La cuestión Revolucionaria: Federalismo, Socialismo y Anti-teologismo*. Con sus más íntimos amigos presentó al Comité organizador del Primer Congreso de la Liga para la Paz y la Libertad —celebrado en 1867 en Ginebra— una resolución que pretendía obtener el apoyo de los delegados para sus tesis, esfuerzo enteramente desesperado dada la composición de ese comité. Bakunin expresó sus tres puntos en una extensa argumentación que debía imprimirse en Berna. Pero tras haber pasado por imprenta unas pocas paginas, el trabajo se detuvo y los moldes se destruyeron, por razones jamás explicadas. Como había sobrevivido el manuscrito (o la mayor parte de él), el texto se publicó en 1895 en el primer volumen de la edición francesa de Bakunin. Dicho trabajo ocupa 205 páginas. Sin embargo, falta la conclusión, pues el último párrafo impreso termina con una frase inacabada. No sabemos qué parte se perdió, o si Bakunin quizá no llegó a completarlo. Pero las páginas preservadas muestran claramente que pretendía incluir en un volumen los principios básicos de sus teorías y opiniones.

Bakunin, hizo un segundo y más ambicioso intento con su libro *El Imperio Látigo-germánico y la Revolución Social*, cuya primera parte se publicó en 1871. Durante su vida no llegó a aparecer la segunda parte, de la cual algunas páginas ya habían pasado por imprenta. Pero numerosos manuscritos, entre los cuales algunos estaban preparados muy cuidadosamente —como prueban las correcciones del texto— demuestran que Bakunin tenía un enorme interés por completar este trabajo.

Como la mayor parte de las producciones literarias de Bakunin, esta estaba inspirada también por los acuciantes acontecimientos de la hora política. En dicho caso el motivo impulsor fue la guerra franco-alemana de 1870-71. Precedió ese escrito en septiembre de 1870 con una especie de introducción llamada *Cartas a un francés sobre la Crisis Actual*, texto del que solo se imprimió una pequeña parte de 43 páginas en aquel momento. Con aquellas cartas, que había despachado secretamente a elementos rebeldes de Francia, Bakunin intentaba despertar al pueblo francés a una resistencia revolucionaria contra la invasión alemana, y su participación personal en la insurrección de Lyon en septiembre de 1871 atestigua que estaba presto a arriesgar su propia vida en tal aventura. Solo cuando fracasaron los intentos sediciosos de Lyon y Marsella se vio obligado a huir de Francia, encontró tiempo para trabajar en su manuscrito más esencial, aunque aún entonces su trabajo de escribir se vio frecuentemente interrumpido. El residuo de las *Cartas a un francés*, inédito durante su vida, así como la mayor parte de los manuscritos preparados para el extenso volumen sobre el *Imperio Látigo-alemán* se publicaron por primera vez en francés mucho tiempo después de su muerte.

Aunque Bakunin jamás logró completar el extenso volumen pretendido, su intento de concentrarse sobre los puntos más importantes de sus propias teorías socio-filosóficas pronto le permitió enfrentarse a Mazzini con argumentos brillantes cuando este lanzó sus ataques contra la Primera Internacional y la Comuna de París. De hecho, los escritos polémicos de Bakunin contra Mazzini, y especialmente *La teología política de Mazzini y la Internacional*, se encuentran entre los mejores de cuantos salieron de su pluma. Partiendo de diversos manuscritos dejados por Bakunin es evidente que pretendía escribir una continuación de este panfleto, pero solo se han descubierto unas pocas notas esquemáticas sobre el tema.

Su última obra importante, *Estatismo y Anarquismo*, apareció en 1873. Fue el único texto extenso que escribió en ruso. Allí incorporó muchas ideas que se encuentran en una forma u otra a lo largo de diversos manuscritos que Bakunin pretendía incluir en *El Imperio Látigo-germánico y la Revolución Social*. Pero de *Estatismo y Anarquismo* solo se ha publicado la primera parte, que, junto con un apéndice, comprende 332 páginas impresas en la edición rusa. En 1874, cuando Bakunin se había retirado definitivamente de la acción revolucionaria, tanto pública como secreta, pudo haber encontrado tiempo para materializar esta ambición de toda la vida; pero su enfermedad y el problema

de cubrir las mínimas necesidades de subsistencia ocuparon sus dos últimos años de existencia, aunque no sospechara cuán breve era el plazo de su vida. Pero incluso en esos días de horrible pobreza estaba atormentado por el deseo de terminar la gran tarea literaria tan frecuentemente interrumpida. En noviembre de 1874 escribió a Ogarev en la carta antes citada:

> «Por lo demás, no me quedo ocioso y trabajo mucho. En primer lugar, estoy escribiendo mis memorias, y en segundo —si las fuerzas me lo permiten— me preparo a escribir las últimas palabras sobre mis convicciones más profundas. Y leo mucho. Actualmente estoy leyendo tres libros a la vez: la *Historia de la Cultura Humana* de Kolb, la *Autobiografía* de John Stuart Mill y a Schopenhauer… Ya estoy harto de enseñar. Ahora, viejo amigo, en nuestros días de vejez queremos comenzar a aprender de nuevo. Es más entretenido».

Pero sus memorias, que Herzen le había estimulado tanto y tan a menudo a escribir, jamás llegaron al papel salvo un fragmento titulado *Historia de mi Vida*, donde Bakunin habla de su primera juventud en la finca familiar de Pryamukhino. El texto lo publicó por primera vez Max Nettlau en septiembre de 1896, para la revista *Société Nouvelle* de Bruselas.

Aunque la masa de escritos de Bakunin haya seguido siendo fragmentaria, los numerosos manuscritos que dejó y que se imprimieron solo bastantes años después contienen muchas ideas originales y sagazmente desarrolladas sobre una gran variedad de problemas intelectuales, políticos y sociales. Y estas ideas mantienen en gran medida su importancia y pueden inspirar también a las generaciones futuras. Entre ellas están las observaciones profundas e ingeniosas sobre la naturaleza de la ciencia y su relación con la vida real y los cambios sociales de la historia. Deberíamos recordar que esas espléndidas disertaciones se escribieron cuando la vida intelectual solía estar bajo la influencia del resurgir de las ciencias naturales. En esa época se asignaban a la ciencia funciones y tareas que jamás podría cumplir, y muchos de sus representantes se veían llevados por ello a conclusiones que justificaban cualquier forma de reacción.

Los propugnadores del llamado *darwinismo social* hicieron de *la supervivencia del más fuerte* la ley básica de existencia para todos los organismos

sociales, e increpaban a cualquiera que osase negar esta *revelación científica* definitiva. Economistas burgueses e incluso socialistas, arrastrados por el ansia de proporcionar un fundamento científico a sus propios tratados, malentendieron tanto el valor del trabajo humano que lo consideraron equivalente a un bien intercambiable por cualquier otro. Y en sus intentos por reducir a fórmulas válidas el *valor de uso* y el *valor de cambio* olvidaron el factor más vital, el valor ético del trabajo humano, verdadero creador de toda vida cultural.

Bakunin fue uno de los primeros en percibir claramente que los fenómenos de la vida social no podían adaptarse a fórmulas de laboratorio, y que los esfuerzos en esa dirección conducirían inevitablemente a una tiranía odiosa. En modo alguno se equivocó en cuanto a la importancia de la ciencia, y jamás pretendió negarle su puesto; pero recomendó cautela antes de atribuir un papel excesivamente grande al conocimiento científico y a sus resultados prácticos. Estaba en contra de que la ciencia se convirtiese en árbitro final de la vida personal y el destino social de la humanidad, pues era agudamente consciente de las desastrosas posibilidades de tal camino. Hasta qué punto estaba en lo cierto lo comprendemos ahora mejor que sus propios contemporáneos. Hoy en la era de la bomba atómica, se hace obvio hasta qué punto nos hemos visto extraviados por el predominio de un pensamiento exclusivamente científico cuando no se ve influido por consideración humana alguna y solo tiene en cuenta los resultados inmediatos prescindiendo de las consecuencias finales, aunque puedan llevar al exterminio de la vida humana.

Entre las incontables notas fragmentarias de Bakunin existen diversos memorándums esquemáticos, que pretendía desarrollar cuando el tiempo se lo permitiera. Y jamás tuvo tiempo suficiente para hacerlo. Pero hay otros desarrollados con un meticuloso cuidado y un lenguaje vivamente expresivo; por ejemplo, el centelleante ensayo que Carlo Cafiero y Elisée Reclus publicaron por primera vez en 1882 —en forma de panfleto— bajo el título *Dios y el Estado*. Desde entonces ese panfleto se ha reimpreso en muchas lenguas, y ningún otro escrito del autor ha tenido una circulación más amplia. Una continuación lógica de este ensayo, en páginas escritas para *El Imperio Látigo-germánico*, fue descubierta después por Nettlau entre los escritos de Bakunin e incorporada bajo el mismo título en el primer volumen de la edición francesa de Obras, tras publicar un extracto en inglés en la revista de James Tochetti *Liberty*, publicada en Londres.

El mundo de las ideas de Bakunin se revela en un gran número de manuscritos. No era por eso tarea sencilla descubrir en este laberinto de fragmentos literarios las conexiones internas esenciales para formar un cuadro completo de sus teorías.

Fue un propósito admirable por parte de nuestro querido camarada Maximoff, que murió demasiado joven, presentar en un orden adecuado los pensamientos más importantes de Bakunin, proporcionando así al lector una exposición clara de sus doctrinas en las páginas que siguen. Este trabajo es particularmente recomendable porque la mayor parte de los escritos escogidos de Bakunin están agotados y son difíciles de obtener en cualquier lengua. Las ediciones rusas y alemanas están completamente agotadas, y varios volúmenes de la edición francesa no son disponibles ya. Es especialmente satisfactorio que la edición actual aparezca en inglés, porque de Bakunin solo *Dios y el Estado* y unos pocos panfletos menores han aparecido en inglés.

Maximoff dividió sus selecciones anotadas en cuatro partes, y ordenó en una secuencia lógica los conceptos fundamentales expresados por Bakunin sobre temas que incluían la religión, la ciencia, el Estado, la sociedad, la familia, la propiedad, las transiciones históricas y los métodos de lucha por la liberación social. Como profundo conocedor de las ideas socio-filosóficas de Bakunin y de su obra literaria, Maximoff estaba magníficamente cualificado para emprender este proyecto, al cual entregó años de duro trabajo.

Gregori Petrovich Maximoff nació el 10 de noviembre de 1893 en la aldea rusa de Mitushimo, provincia de Esmolensko. Tras completar su educación elemental, fue enviado por su padre al seminario teológico de Vladimir para iniciar la carrera sacerdotal. Aunque terminó el curso allí comprendió que no estaba hecho para esa vocación y partió hacia San Petersburgo, donde ingresó en la Academia Agrícola y se graduó como agrónomo en 1915.

A una edad muy temprana tomó contacto con el movimiento revolucionario. Era incansable en su búsqueda de nuevos valores espirituales y sociales, y durante sus años universitarios estudió los programas y métodos de todos los partidos revolucionarios en Rusia, hasta encontrar un día ciertos escritos de Kropotkin y Stepniak donde halló confirmación a muchas de sus ideas, a las cuales había llegado por sus propios caminos. Y su evolución espiritual recibió un empuje adicional al descubrir en una biblioteca privada del interior de Rusia dos obras de Bakunin que le impresionaron profundamente. De todos los pensadores libertarios, Bakunin era quien atraía más intensamente

a Maximoff. El lenguaje osado del gran rebelde y el irresistible poder de sus palabras, que tan profundamente habían influido sobre tantos jóvenes rusos conquistó también a Maximoff, que durante el resto de su vida quedaría bajo su fascinación.

Maximoff tomó parte en la propaganda secreta hecha entre los estudiantes de San Petersburgo y los campesinos en las regiones rurales, y cuando al fin estalló la tan esperada revolución estableció contacto con los sindicatos, trabajando en sus consejos y hablando en sus reuniones. Fue un período de ilimitadas esperanzas para él y sus camaradas que, sin embargo, se vio cegado poco después de asumir los bolcheviques el control del gobierno ruso. Se unió al Ejército Rojo para combatir a la contrarrevolución, pero cuando los nuevos dueños de Rusia utilizaron el ejército para tareas policíacas y para desarmar al pueblo, Maximoff rehusó obedecer órdenes de ese tipo y fue condenado a muerte. Solo por la solidaridad y las enérgicas protestas del sindicato de trabajadores del metal se le perdonó la vida.

Fue arrestado por última vez el 8 de marzo de 1921, en la época de la rebelión de Kronstadt, y arrojado a la prisión de Taganka en Moscú junto a una docena de camaradas, bajo el único cargo de mantener opiniones anarquistas. Cuatro meses más tarde tomó parte en una huelga de hambre, que duró diez días y medio y tuvo amplias repercusiones. La huelga solo terminó después de que los camaradas franceses y españoles —asistentes entonces a un congreso de la Internacional Sindical Roja— elevaran sus voces contra la falta de humanidad del gobierno bolchevique y exigieran la libertad de los prisioneros. El régimen soviético accedió a esta demanda con la condición de que los prisioneros, todos ellos rusos nativos, fuesen exilados de su tierra natal.

Este es el motivo de que Maximoff fuese primero a Alemania, donde tuve la grata oportunidad de conocerle y unirme al círculo de sus amigos. Permaneció en Berlín unos tres años, y luego se trasladó a París. Allí estuvo seis o siete meses, tras los cuales, emigró a los Estados Unidos.

Maximoff escribió abundantemente sobre la lucha humana a lo largo de muchos años, durante los cuales fue diversas veces director y colaborador de periódicos y revistas libertarias en lengua rusa. En Moscú trabajó como codirector de *Golos Truda* [«Voz del trabajo»] y, más tarde, de su sucesora *Novy Golos Truda* [«Nueva Voz del Trabajo»]. En Berlín se convirtió en director de *Rabotchi Put* [«La Senda del Trabajo»], revista publicada por anarcosindica-

listas rusos. Al establecerse más tarde en Chicago, se le nombró director de *Golos Truzhenika* [«Voz del Explotado»], en la que había colaborado desde Europa. Cuando dicho periódico dejó de existir, se encargó de la dirección de *Dielo Trouda-Probuzhdenie* [«Causa del Trabajo-Despertar», nombre surgido de la fusión de dos revistas], aparecida en Nueva York, puesto que mantuvo hasta su muerte. La lista de escritos de Maximoff en el terreno periodístico forma una bibliografía extensa y sustancial.

Entre sus escritos, se encuentra también un libro llamado *La guillotina en funciones*, historia muy bien documentada de 20 años de terror en la Rusia soviética, publicado en Chicago en 1940; un volumen titulado *Anarquismo Constructivo*, publicado igualmente en esa ciudad en 1952; un panfleto, *Bolchevismo: Promesas y Realidad*, que constituye un luminoso análisis de las acciones del partido comunista ruso, aparecido en Glasgow en 1935 y reimpreso en 1937; y dos panfletos en ruso publicados primero en Alemania: *En lugar de un Programa*, que examinaba las resoluciones de dos conferencias de anarco-sindicalistas en Rusia, y *Por qué y Cómo despertaron los bolcheviques a los anarquistas de Rusia*, relacionado con sus experiencias y las de sus camaradas en Moscú.

Maximoff murió en Chicago el 16 de marzo de 1950, mientras estaba aún en la flor de la edad, a consecuencia de trastornos cardiacos, y fue llorado por todos quienes tuvieron la buena suerte de conocerle. No solo era un pensador lúcido, sino un hombre de impecable carácter y amplia comprensión humana. Y era una persona integral, en la que la claridad del pensamiento y el calor de los sentimientos se unificaban del modo más feliz. El anarquismo no era para él solamente una preocupación dirigida al porvenir, sino el *leit-motiv* de su propia vida; desempeñaba un papel en todas sus actividades. También tenia comprensión para otras concepciones distintas, mientras estuviese convencido de que dichas creencias estaban inspiradas por la buena voluntad y por una convicción profunda. Su tolerancia era tan grande como amistosa y cooperativa su actitud hacia todos aquellos que entraban en contacto con él. Vivió como un anarquista, no porque sintiese el deber de hacerlo así, impuesto desde el exterior, sino porque no podía obrar de otro modo, porque su ser más íntimo siempre le hizo obrar como sentía y pensaba.

Crompond, N. Y.
Julio, 1952

Parte I. Filosofía

1. La concepción del mundo

La Naturaleza es necesidad racional.[1] No es este el lugar para hacer especulaciones filosóficas sobre la naturaleza del Ser. No obstante, puesto que he de usar la palabra *Naturaleza* frecuentemente, es necesario que explique con claridad el significado atribuido a esta palabra.

Podría decir que la Naturaleza es la suma de todas las cosas que tienen existencia real. Sin embargo, esto proporcionaría un concepto de la Naturaleza totalmente privado de vida, cuando ella se nos aparece, por el contrario, como llena de vida y movimiento. Por lo mismo ¿qué es la suma de las cosas? Las cosas que existen hoy no existirán mañana. Mañana no desaparecerán, pero estarán completamente transformadas. En consecuencia, me encontraré mucho más cerca de la verdad *si* digo: la Naturaleza es la suma de las transformaciones efectivas de las cosas que existen y que se producirán incesantemente dentro de su seno. Con el fin de hacer más precisa esta idea de la suma o totalidad adelantaré la proposición siguiente como premisa básica:

Todos los seres que constituyen la totalidad indefinida del universo, todas las cosas existentes en el mundo, sea cual fuere su naturaleza particular en relación con la cantidad o la cualidad —las cosas más diversas y más similares, grandes o pequeñas, cercanas o lejanas— efectúan necesaria e inconscientemente unas sobre las otras, directa o indirectamente, una acción y reacción perpetuas. Toda esta multitud ilimitada de reacciones y acciones particulares combinada en un movimiento general produce y constituye lo que denominamos Vida, Solidaridad, Causalidad Universal, Naturaleza. Llámesele, si se quiere, Dios o lo Absoluto; realmente no importa, siempre que no atribuyamos a la palabra Dios un significado diferente del que acabamos de establecer: la combinación universal, natural, necesaria y real, pero en modo alguno predeterminada, preconcebida o conocida de antemano, de la

[1] Los epígrafes en negrita incluidos al comienzo de los párrafos corresponden a Maximoff, mientras los textos son de Bakunin. (N. del T.)

infinidad de acciones y reacciones particulares ejercidas recíproca e incesantemente por todas las cosas que poseen una existencia real. Definida de esta forma, esta Solidaridad Universal, la Naturaleza concebida como un universo infinito, se impone a nuestra mente como una necesidad racional...[2]

Causalidad universal y dinámica creativa. Es razonable pensar que esta Solidaridad Universal no puede tener el carácter de una primera causa absoluta; al contrario, es simplemente el resultado producido por la acción espontánea de causas particulares, cuya totalidad constituye la causalidad universal. Siempre crea y será creada de nuevo; es la Unidad combinada y surgida para siempre en la infinita totalidad de incesantes transformaciones de todas las cosas existentes; y al mismo tiempo es lo creador de esas mismas cosas; cada punto actúa sobre el Todo (aquí el Universo es el producto resultante); y el Todo actúa sobre cada punto (aquí el Universo es el Creador).

El creador del universo. Habiendo dado esta definición, puedo decir, sin miedo a expresarme ambiguamente, que la Causalidad Universal, la *Naturaleza, crea los mundos*. Es esta causalidad lo que ha determinado la estructura mecánica, física, geológica y geográfica de nuestra tierra, y tras cubrir su superficie con los esplendores de la vida vegetal y animal, sigue aún *creando* en el mundo humano la sociedad, con todos sus desarrollos pasados, presentes y futuros.[3]

La Naturaleza actúa con arreglo a ley. Cuando el hombre comienza a observar con atención firme y prolongada la parte de la naturaleza que le rodea y que descubre dentro de sí, acabará advirtiendo que todas las cosas están gobernadas por *leyes inmanentes* constitutivas de su propia naturaleza particular; que cada cosa posee su propia forma peculiar de transformación y acción; que en esta transformación y acción hay una sucesión de hechos y fenómenos que se repiten invariablemente bajo las mismas condiciones; y que, bajo la influencia de condiciones nuevas y determinantes, cambia de un modo igualmente regular y determinado. Esta constante repetición de *los mismos hechos a través de la acción de las mismas causas* constituye precisamente el *método legislativo de la Naturaleza*: orden en la infinita diversidad de hechos y fenómenos.

[2] PHC; F III 216-218.

[3] *Ibíd.*, 219.

La ley suprema. La suma de todas las leyes conocidas y desconocidas que operan en el universo constituye su ley única y suprema.[4]

En el comienzo era la acción. Es razonable pensar que en el Universo así concebido no tienen cabida ideas *a priori* ni leyes preconcebidas o preordenadas. Las ideas, incluyendo la de Dios, solo existen sobre la tierra en cuanto son producidas por la mente. Es, por tanto, claro que emergieron mucho después de los hechos naturales y mucho después de las leyes que gobiernan tales hechos. Si son verdaderas, corresponden a esas leyes; y son falsas si las contradicen. En cuanto a las leyes naturales, solo se manifiestan bajo esta forma ideal o abstracta de la legalidad en la mente humana, reproducidas por nuestro cerebro sobre la base de una observación más o menos exacta de las cosas, los fenómenos y la sucesión de los hechos; asumen la forma de ideas humanas con un carácter casi espontáneo. Antes de surgir el pensamiento humano eran leyes desconocidas en cuanto tales, y existían únicamente en el estado de *procesos reales o naturales* que, como antes indiqué, están siempre determinados por la indefinida concurrencia de condiciones. Influencias y causas particulares que se repiten regularmente. En esa medida, el término *Naturaleza* excluye cualquier idea mística o metafísica de una Substancia, de una Causa Final o de una creación providencialmente emprendida y dirigida.[5]

Creación. Con la palabra *creación* no queremos indicar una creación teológica o metafísica, ni tampoco una forma artística, científica, industrial o de cualquier otro tipo que presuponga un creador individual. Con este término indicamos simplemente el proyecto infinitamente complejo de un número ilimitable de causas ampliamente diversas —grandes y pequeñas, conocidas algunas pero desconocidas todavía en su mayor parte— que habiéndose combinado en un momento preciso (por supuesto, no sin causa, pero sin premeditación alguna y sin planes trazados de antemano) produjeron este hecho.

Armonía en la Naturaleza. Pero se nos dice que de ser así las cosas, la historia y los destinos de la sociedad humana serían un puro caos; se trataría de meros juegos del azar; sin embargo, lo cierto es exactamente lo contrario; solo cuando la historia se emancipa de la arbitrariedad divina y humana se presenta con toda la imponente, y al mismo tiempo racional, grandeza de

[4] *Ibíd.*, 219-220.

[5] *Ibíd.*, 229.

un desarrollo necesario, como la Naturaleza orgánica y física de la cual es continuación directa. A pesar de la inacabable riqueza y variedad de seres que la constituyen, la Naturaleza no presenta en modo alguno un caos, sino más bien un mundo prodigiosamente organizado donde cada parte está vinculada lógicamente a todas las demás.

La lógica de la divinidad. Pero, se nos dice también, debe haber existido un regulador. ¡En absoluto! Un regulador, aunque fuese Dios, solo frustraría con su intervención arbitraria el orden natural y el desarrollo lógico de las cosas. Y efectivamente vemos que en todas las religiones el atributo principal de la divinidad consiste en ser superior, es decir, en ser contrario a toda lógica y en poseer una lógica propia: la lógica de la imposibilidad natural o de lo absurdo.[6]

La lógica de la Naturaleza. Decir que Dios no es contrario a la lógica es decir que es absolutamente idéntico a ella, que él mismo no es más que lógica; esto es, el curso natural y el desarrollo de las cosas reales. En otras palabras, es decir que Dios no existe. La existencia de Dios solo tiene sentido en cuanto implica la negación de leyes naturales. Por consiguiente, se plantea un dilema inevitable:

El dilema. Dios existe, y en consecuencia no pueden existir leyes naturales, y el mundo presenta un puro caos; o el mundo no es caos, y posee un orden inmanente, con lo cual Dios no existe.[7]

El axioma. ¿Qué es lógico sino el curso natural de las cosas, o los procesos naturales por cuya mediación muchas causas determinantes producen un hecho? En consecuencia, podemos enunciar este axioma muy simple y al mismo tiempo decisivo:

> *Todo lo natural es lógico, y todo cuanto es lógico se realiza o está destinado a realizarse en el mundo natural: en la Naturaleza —en el sentido adecuado de la palabra— y en su desarrollo ulterior, que es la historia natural de la sociedad humana.*[8]

La primera causa. ¿Pero cómo y por qué existen las leyes del mundo natural y social si nadie los creó y nadie los gobierna? ¿Qué les proporciona su

[6] FSAT; R III 157; F 179.
[7] FSAT; R III 157n; F I 79-80n.
[8] FSAT; F I 79-80.

carácter invariable? No está en mi mano resolver este problema y —que yo sepa— nadie ha encontrado jamás una respuesta; indudablemente, nadie la encontrará jamás.[9]

Las leyes naturales y sociales existen en el mundo real y son inseparables de él; inseparables de la totalidad de cosas y hechos que constituyen sus productos y efectos, a menos que nosotros nos convirtamos en causas relativas de nuevos seres, cosas y hechos. Esto es todo cuanto sabemos y, según pienso, todo cuanto podemos saber. Además ¿cómo encontrar la primera causa si no existe? Lo que hemos llamado Causalidad Universal solo es en sí mismo el resultado de todas las causas particulares que actúan en el Universo.[10]

La metafísica, la teología, la ciencia, y la primera causa. El teólogo y el metafísico se aprovecharían con gusto de esa ignorancia humana forzosa y necesariamente eterna para imponer sus falacias y fantasías a la humanidad. Pero la ciencia se burla de ese consuelo trivial: lo detesta como ilusión ridícula y peligrosa. Cuando se siente incapaz de proseguir sus investigaciones, cuando se ve forzada a descartarlas por el momento, preferirá decir «no sé» antes que presentar hipótesis inverificables como verdades absolutas. La ciencia ha hecho más que eso: ha conseguido probar con una evidencia impecable el absurdo y la insignificancia de todas las concepciones teológicas y metafísicas. Pero no las ha destruido para sustituirlas por nuevas absurdeces. Cuando alcanza el límite de su conocimiento dirá con toda honestidad: «no sé». Pero jamás extraerá ninguna consecuencia de lo que no sabe y no puede saber.[11]

La ciencia universal es un ideal inalcanzable. De este modo, la ciencia universal es un ideal que el hombre nunca será capaz de realizar por completo. Siempre se verá forzado a contentarse con la ciencia de su propio mundo, y aunque esta ciencia alcance la estrella más distante, seguirá sabiendo muy poco sobre ella. La verdadera ciencia solo comprende el sistema solar, nuestra esfera terrestre, y cuanto acontece y sucede sobre esta tierra. Pero incluso dentro de esos límites, la ciencia sigue siendo demasiado vasta para ser abarcada por un hombre o una generación, tanto más cuanto que los detalles

---

[9] PHG; G I 224; F III 231.
[10] PHC; G I 225; F III 234.
[11] PHC; G I 267.

de nuestro mundo se pierden en lo infinitesimal y su diversidad trasciende cualquier límite definido.[12]

La hipótesis de una legislación divina conduce a la negación de la Naturaleza. Si en el universo reina la armonía y el acuerdo con la ley, no es porque esté gobernado según un sistema preconcebido y ordenado de antemano por la Voluntad Suprema. La hipótesis teológica de una legislación divina conduce a un manifiesto absurdo y a la negación no solo de cualquier orden, sino de la propia Naturaleza. Las leyes solo son reales cuando resultan inseparables de las propias cosas; es decir, cuando no están ordenadas por un poder extraño. Esas leyes no son sino simples manifestaciones o variaciones continuas de las cosas y combinaciones de diversos hechos pasajeros, pero reales.

La Naturaleza misma no conoce ley alguna. Todo esto constituye lo que denominamos Naturaleza. Pero la Naturaleza no conoce ley alguna. Trabaja inconscientemente, y presenta una infinita variedad de fenómenos que se manifiestan y se repiten a sí mismos inevitablemente. Solo debido a esta inevitabilidad de la acción puede existir y existe un orden en el Universo.[13]

La unidad del mundo físico y social. La mente humana y la ciencia por ella estudian esas características y combinaciones de cosas, sistematizándolas y clasificándolas con la ayuda de los experimentos y de la observación. A tales clasificaciones y sistematizaciones se les aplica el término de leyes naturales.[14]

Hasta el presente, la ciencia ha tenido por objeto solo lo mental, reflejado, y en la medida de lo posible la reproducción sistemática de leyes inmanentes a la vida material tanto como a la vida intelectual y moral del mundo físico y social, que en realidad constituyen un único mundo natural.[15]

La clasificación de las leyes naturales. Estas leyes entran en dos categorías: la de las leyes generales y la de las leyes particulares y especiales. Las leyes matemáticas, mecánicas, físicas y químicas son, por ejemplo, leyes generales que se manifiestan en todo cuanto posee verdadera existencia; en

[12] *Ibíd.*, 267-268.

[13] PC; R IV 261-262; F panfleto 18.

[14] PC; R IV 267.

[15] KGE; R II 170.

resumen, son inmanentes a la materia, es decir, inmanentes al *único ser real y universal, verdadera base de todas las cosas existentes.*[16]

Leyes universales. Las leyes del equilibrio, de la combinación e interacción mutua de fuerzas o del movimiento mecánico; la ley de gravitación, de vibración de los cuerpos, del calor, de la luz y de la electricidad, de la composición y descomposición química, son inmanentes a todas las cosas que existen. No están fuera de estas leyes las manifestaciones de la voluntad, el sentimiento y la inteligencia que constituyen el mundo ideal del hombre, y que solo son funciones materiales de la materia organizada y viviente en los cuerpos animales, en especial en el animal humano. En consecuencia, todas esas leyes son generales, puesto que todos los diversos órdenes —conocidos y desconocidos— de la existencia real están sometidos a su intervención.

Leyes particulares. Pero también existen leyes particulares que solo son relevantes para órdenes específicos de fenómenos, hechos y cosas, y que forman sus propios sistemas o grupos; así acontece, por ejemplo, con el sistema de las leyes geológicas, el sistema de las leyes que pertenecen a los organismos vegetales y animales y, por último, con las leyes que gobiernan el desarrollo ideal y social del animal más perfecto existente sobre la tierra: el hombre.

Interacción y cohesión en la Naturaleza. Esto no significa que las leyes pertenecientes a un sistema sean extrañas a las leyes subyacentes al otro sistema. En la naturaleza todo está mucho más estrechamente interconectado de lo que solían pensar —y quizá desear— los pedantes de la ciencia interesados en una mayor precisión en sus trabajos clasificatorios.[17]

El proceso invariable mediante el cual un fenómeno natural —extrínseco o intrínseco— se reproduce constantemente y la invariable sucesión de hechos que constituyen este fenómeno, representan precisamente lo que denominamos su ley. No obstante, esta constancia y esta pauta recurrente no poseen un carácter absoluto.[18][19]

Límites de la comprensión humana del universo. Jamás conseguiremos captar, y mucho menos comprender, el verdadero sistema del universo, in-

[16] PHC; F III 220.

[17] *Ibíd.*, 220-22.

[18] *Ibíd.*, 223.

[19] El carácter relativo de las leyes de la naturaleza fue examinado de un modo algo distinto en *Federalismo, Socialismo y Anti-teologismo*, volumen III de la ed. rusa, p. 162-164.

finitamente extendido en un sentido, y en otro infinitamente especializado. Jamás lo lograremos porque nuestras investigaciones tropiezan con dos infinitos: lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño.[20]

Sus detalles son inagotables. El hombre jamás podrá conocer más que una parte infinitesimalmente pequeña del mundo exterior. Nuestro cielo cuajado de estrellas con su multitud de formas y de soles constituye solo una partícula imperceptible en la inmensidad del espacio, y aunque nuestro ojo le observe, no sabemos casi nada de él; hemos de contentarnos con una minúscula porción de conocimiento sobre nuestro sistema solar, que suponemos en perfecta armonía con el resto del Universo. Porque si esa armonía no existiese, sería necesario establecerla o perecería todo nuestro sistema.

Ya hemos obtenido una idea aceptable de la actuación de esta armonía con respecto a la mecánica celeste; y estamos empezando también a descubrir cada vez más cosas en los campos de la física, la química, e incluso la geología. Solo con grandes dificultades, nuestro conocimiento sobrepasará considerablemente ese nivel. Si buscamos una sabiduría más concreta debemos mantenernos cerca de nuestra esfera terrestre. Sabemos que nuestra tierra nació en el tiempo, y suponemos que perecerá tras un número desconocido de siglos —lo mismo que cualquier ser que nace existe durante algún tiempo y luego perece, o más bien sufre una serie de transformaciones.[21]

¿Cómo nuestra esfera terrestre, que al principio era materia incandescente y gaseosa, se enfrió y adquirió una forma definitiva? ¿Cuál fue la naturaleza de la prodigiosa serie de evoluciones geológicas que tuvo de atravesar antes de poder producir sobre su superficie esta riqueza inconmensurable de vida orgánica, comenzando por la primera célula y acabando por el hombre? ¿Cómo siguió transformándose, y cómo continúa su desarrollo, en el mundo histórico y social del hombre? ¿Hacia dónde nos dirigimos, movidos por la ley suprema e inevitable de transformaciones incesantes que en la sociedad humana se denomina progreso?

Estas son las únicas cuestiones abiertas ante nosotros, las únicas preguntas que pueden y deben aceptarse, estudiarse y ser resueltas por el hombre. Formando como hemos dicho, solo una partícula imperceptible en la pregunta ilimitada e indefinible del universo, presentan ante nuestros espíritus un

[20] *Ibíd.*, 220.
[21] FSAT; F I 123-124.

mundo que es infinito en el sentido real, y no divino o abstracto, de la palabra. No es infinito en el sentido de un ser supremo creado por la abstracción religiosa; por el contrario, es infinito por la tremenda riqueza de sus detalles, que ninguna observación y ninguna ciencia podrán agotar nunca.[22]

El hombre debería conocer las leyes que gobiernan el mundo. Pero si el hombre no quiere renunciar a su humanidad, *ha de saber*, ha de penetrar con su espíritu todo el mundo visible y —sin mantener la esperanza de comprender alguna vez su esencia— hundirse en un estudio cada vez más profundo de sus leyes: porque nuestra humanidad solo se adquiere a ese precio. El hombre debe conseguir un conocimiento de todos los niveles inferiores, de los que le preceden y de los que son contemporáneos a su propia existencia; de todas las evoluciones mecánicas, físicas, químicas, geológicas, vegetales y animales (es decir, de todas las causas y condiciones de su propio nacimiento y existencia), para ser así capaz de comprender su propia naturaleza y su misión sobre esta tierra —su único hogar y su único escenario de acción— y convenir de esta forma que en este mundo de ciega fatalidad pueda inaugurarse el reino de la libertad.[23]

La abstracción y el análisis son los medios a través de los cuales se puede comprender el universo. Y a fin de comprender este mundo, este mundo infinito, no es suficiente la abstracción aislada. De nuevo nos llevaría inevitablemente a Dios, al no-ser. Mientras aplicamos nuestra facultad de abstracción, sin la cual jamás podríamos elevamos desde un orden simple a un orden más complejo de cosas —y, en consecuencia, jamás comprenderíamos la jerarquía natural de los seres—, es necesario que nuestra inteligencia se sumerja con amor y respeto en un concienzudo estudio de los detalles y de las minucias infinitesimales, sin los cuales sería imposible concebir la realidad viviente de los seres.

Solo unificando ambas facultades, esas dos tendencias aparentemente contradictorias —la abstracción y un análisis atento, escrupuloso y paciente de los detalles— podemos elevarnos a un verdadero concepto de nuestro mundo *(infinito no solo externamente, sino también internamente)*, y formarnos una idea de algún modo adecuada de *nuestro Universo*, de nuestra esfera terrestre o, si se prefiere, de nuestro sistema solar. Se hace entonces evidente que,

---

[22] *Ibíd.*, 124-125.
[23] *Ibíd.*, 126-127.

mientras nuestras sensaciones y nuestra imaginación solo pueden proporcionamos una imagen o una representación de nuestro mundo necesariamente falsa en mayor o menor medida, solo la ciencia puede proporcionamos una visión clara y precisa del mismo.[24]

La tarea del hombre es inagotable. Tal es la tarea del hombre: inagotable, infinita, de sobra suficiente para satisfacer el corazón y el espíritu, de los más ambiciosos. Un ser pasajero e imperceptible perdido en medio de un océano sin riberas de cambio universal, teniendo una eternidad desconocida tras él y una eternidad igualmente desconocida por delante de él, el hombre pensante y activo, consciente de su misión humana, permanece orgulloso y sereno en la conciencia de su libertad ganada liberándose a sí mismo mediante el trabajo y la ciencia, y liberando mediante la rebelión —cuando es necesaria— a los demás hombres, iguales y hermanos suyos. Este es su consuelo, su recompensa, su único paraíso.

La unidad verdadera es negación de Dios. Si le preguntáis después de este cuál es su pensamiento íntimo y su última palabra sobre la verdadera unidad del universo, os dirá que está constituida por la *eterna transformación*, un movimiento infinitamente detallado y diversificado que se auto-regula y que carece de comienzo, límite y fin. Y este movimiento es absolutamente lo contrario a cualquier doctrina de la Providencia; es la negación de Dios.[25]

[24] *Ibíd.*, 125-126.
[25] *Ibíd.*, 127-128.

2. Idealismo y materialismo

Desarrollo del mundo material. El desarrollo gradual del mundo material, así como de la vida orgánica animal y de la inteligencia históricamente progresiva del hombre —tanto individual como social— es perfectamente concebible. Constituye un movimiento enteramente natural desde lo simple a lo complejo, desde lo inferior a lo superior, desde lo bajo a lo alto; un movimiento conforme con nuestra experiencia cotidiana y acorde también con nuestra lógica natural, con las leyes mismas de nuestra mente, la cual, al haberse formado y desarrollado solo con ayuda de esta misma experiencia, no es sino su reproducción en la mente y en el cerebro, su pauta mediata.

El sistema de los idealistas. El sistema de los idealistas es prácticamente lo opuesto. Constituye la completa inversión de toda la experiencia humana y de todo el sentido común universal y general, que constituye la condición necesaria de cualquier entendimiento entre los hombres, y que, elevándose desde la verdad simple y unánimemente admitida de que dos por dos son cuatro hasta las especulaciones científicas más sublimes y complicadas —sin admitir, además, nada que no haya sido estrictamente confirmado por la experiencia o por la observación de los hechos y fenómenos—, se transforma en la única base seria del conocimiento humano.[1]

El camino de los metafísicos. El camino seguido por los caballeros de la escuela metafísica es enteramente diferente. Y por metafísicos no solo nos referimos a los seguidores de la doctrina hegeliana, escasos en la actualidad, sino también a los positivistas y a todos los partidarios actuales de la diosa ciencia; y, de la misma forma, a todos aquellos que, procediendo por diversos medios, incluso por el estudio más arduo, aunque necesariamente imperfecto del pasado y el presente, han levantado un ideal de organización social donde quieren encasillar a toda costa, como en un lecho de Procrusto, la vida de generaciones futuras; y a todos los que, en una palabra, no consideran el

[1] KGE; R II 149; F III 26-27.

pensamiento y la ciencia como manifestaciones necesarias de la vida natural y social, sino que reducen nuestra pobre vida hasta el extremo de ser en ella solo la manifestación práctica de su propio pensamiento y de su propia e imperfecta ciencia.[2]

El método del idealismo. En vez de perseguir el orden natural desde lo inferior a lo superior, desde lo más bajo a lo más alto, desde lo relativamente simple a lo más complejo; en vez de perseguir sabia, y racionalmente el movimiento progresivo y real desde el mundo llamado inorgánico hasta el mundo orgánico, al reino vegetal, a continuación al reino animal, y por último, al mundo específicamente humano; en vez de seguir el movimiento desde la materia o la actividad química hasta la materia o la actividad viviente, y desde la actividad viviente al ser pensante, los idealistas, obsesionados, cegados y empujados por el divino fantasma que heredaron de la teología, toman precisamente el camino opuesto.

Comienzan con Dios, presentado como una persona o como una sustancia o idea divina, y el primer paso que dan es una terrible caída desde las sublimes alturas del ideal eterno hasta la charca del mundo material; desde la perfección absoluta a la imperfección absoluta; desde el pensamiento al ser, o más bien desde el Ser Supremo a la pura nulidad.

El Idealismo y el Misterio de la Divinidad. Cuándo, cómo o por qué el Ser Divino, eterno, infinito, absolutamente perfecto (y probablemente aburrido de sí mismo) decidió dar este desesperado salto mortal es algo que ningún idealista, ningún teólogo, ningún metafísico ni ningún poeta ha sido capaz de explicar al laico ni de comprenderlo él mismo. Todas las religiones, pasadas o presentes, y todos los sistemas de filosofía trascendental giran alrededor de este misterio único e inicuo.[3]

Los hombres sagrados, los legisladores inspirados por la divinidad, los profetas y los mesías han buscado allí la vida, para descubrir únicamente el tormento y la muerte. Como la antigua Esfinge, el misterio los devoró, porque eran incapaces de explicarlo. Grandes filósofos, desde Heráclito y Platón hasta Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, por no mencionar a los filósofos indios, han escrito ingentes cantidades de volúmenes y han construido sistemas tan ingeniosos como sublimes donde dicen de pasa-

[2] STA; R I 234.
[3] KGE; R II 149-150.

da muchas cosas grandes y bellas, y donde descubren verdades inmortales, pero dejan este misterio, objeto principal de sus investigaciones trascendentales, tan insondable como antes.

Y si los gigantescos esfuerzos de los más prodigiosos genios conocidos por el mundo, que a lo largo de treinta siglos por lo menos han emprendido uno tras otro esta labor de Sísifo, solo han conducido a hacer todavía más incomprensible este misterio, ¿cómo esperar que nos sea desvelado por las especulaciones faltas de inspiración de algún discípulo pedante o de una metafísica artificialmente recalentada? Y todo esto durante un tiempo en que todos los espíritus vivos y serios se han apartado de la ambigua ciencia que apareció como efecto de un compromiso —sin duda explicable históricamente— entre la sinrazón de la fe y la sensata razón científica.[4]

Es evidente que este terrible misterio no puede explicarse, lo cual significa que es absurdo, pues solo lo absurdo rechaza la explicación. Es evidente que quien lo considere esencial para su vida y felicidad debe renunciar a su razón y volver, si puede, a la fe ingenua, ciega y tosca, repitiendo con Tertuliano y todos los sinceros creyentes las palabras que resumen la quintaesencia misma de la teología: *credo quia absurdum* (creo porque es absurdo). Entonces cesa toda discusión, y solo permanece la triunfante estupidez de la fe.[5]

Las contradicciones del idealismo. Los idealistas no tienen su fuerte en la lógica, y podría decirse que la desprecian. Esta actitud les distingue de los metafísicos pertenecientes a la escuela panteista y deísta y otorga a sus ideas el carácter del idealismo práctico, que no extrae su inspiración tanto de un riguroso desarrollo del pensamiento como de la experiencia —casi diría que de las emociones históricas, *colectivas e individuales*— de *la vida*. Esto proporciona a su propaganda un aspecto de opulencia y poder vital, pero solo un aspecto; porque la vida misma se hace estéril cuando se ve paralizada por una contradicción lógica.[6]

Esta contradicción consiste en lo siguiente: quieren a Dios, y quieren a la humanidad. Persisten en conectar ambos términos que, una vez separados, no pueden vincularse sin una recíproca destrucción. Afirman al mismo tiempo: «Dios y la libertad del hombre», o «Dios y la dignidad, justicia, igualdad,

[4] *Ibíd.*, 150-151.
[5] *Ibíd.*, R II 151; F III 29.
[6] *Ibíd.*, R II 162-163.

fraternidad y bienestar de los hombres», sin pagar tributo a la lógica fatal en virtud de la cual si Dios existe, todas esas cosas están condenadas a la inexistencia. Porque *si Dios es*, es necesariamente el Señor eterno, supremo y absoluto, y si existe un amo semejante, el hombre es un esclavo. Ahora bien, si el hombre es un esclavo, ni la justicia, ni la igualdad, ni la fraternidad, ni la prosperidad son posibles para él.

Ellos (los idealistas), desafiando la sensatez y toda la experiencia histórica, pueden representar a su Dios como un ser animado por el más tierno amor hacia la libertad humana; pero un señor, haga lo que fuere y por muy liberal que quiera parecer, seguirá siendo siempre un señor, y su existencia implicará necesariamente la esclavitud de todos cuantos están por debajo de él. En consecuencia, si Dios existiera, solo podría favorecer la libertad humana de un modo: dejando de existir.

Siendo un celoso amante de la libertad humana, y considerándola condición necesaria para todo cuanto admiro y respeto en la humanidad, invierto el aforismo de Voltaire y digo: «*Si Dios existiera realmente, sería necesario abolirlo*».[7]

Los defensores contemporáneos del idealismo. Con excepción de los corazones y espíritus grandes, pero extraviados, a quienes me he referido ya, ¿quienes son actualmente los más tercos defensores del idealismo? En primer lugar, todas las casas reinantes y sus cortesanos. En Francia fue Napoleón III y su esposa Madame Eugenie; fueron también sus antiguos ministros, palaciegos y mariscales, desde Rouher y Bazaine hasta Fleury y Pietri; los hombres y mujeres de este mundo imperial han hecho un buen trabajo idealizando y salvando a Francia; periodistas y sabios, como los Cassagnacs, los Girardins, los Duvemois, los Veuillots, los Leverriers, los Dumas; la falange negra de jesuitas masculinos y femeninos,[8] sean cuales fueren sus vestiduras; toda la nobleza, así como la alta y media burguesía de Francia; los liberales doctrinarios y los liberales faltos de doctrina; los Guizots, los Thierses, los Jules Favres, los Pelletans y los Jules Simons, todos ellos ásperos defensores de la explotación burguesa. En Prusia, en Alemania, es Guillermo I, actual representante del Señor Dios sobre la tierra; todos sus generales, sus funcionarios,

[7] *Ibíd.*, R II 163; F III 48.

[8] «Jesuits and Jesuitesses»; conviene tener en cuenta que, en inglés, *jesuit* significa también, en sentido figurado, intrigante (N. del T.).

los de Pomerania y los otros; todo su ejército que, firme en su fe religiosa, acaba de conquistar Francia del modo «ideal» que hemos llegado a conocer tan bien. En Rusia es el zar y su corte; los Muravievs y los Bergs, todos los carniceros y piadosos convertidos de Polonia.

El idealismo es la bandera de la fuerza bruta. En resumen, por todas partes el idealismo religioso o filosófico (pues lo uno es simplemente una interpretación más o menos libre de lo otro) sirve hoy como bandera de la fuerza material brutal y sangrienta, de la explotación material desvergonzada.

El materialismo es la bandera de la igualdad económica y de la justicia social. Por el contrario, la bandera del materialismo teórico, la bandera roja de la igualdad económica y la justicia social, es desplegada por el idealismo práctico de las masas oprimidas y famélicas que intentan poner en práctica la más alta libertad y realizar el derecho de cada individuo en la fraternidad de todos los hombres sobre la tierra.[9]

Los verdaderos idealistas y materialistas. ¿Quiénes son los verdaderos idealistas, —no los idealistas de la abstracción sino los de la vida, no los idealistas del cielo sino los de la tierra— y quiénes son los materialistas?

Es evidente que la condición esencial del idealismo teórico o divino es el sacrificio de la lógica y la razón humana, y la renuncia a la ciencia. Por otra parte, al defender las doctrinas del idealismo nos vemos arrastrados al campo de los opresores y explotadores de las masas. Son dos grandes razones que, según parece, debieran ser suficientes para alejar del idealismo a cualquier gran espíritu y a todo gran corazón. ¿Cómo entender que nuestros ilustres idealistas contemporáneos, a quienes sin duda no falta ni espíritu, ni corazón, ni buena voluntad, que han puesto sus vidas al servicio de la humanidad, persistan en estar entre los representantes de una doctrina ya condenada y deshonrada?

Deben haber sido impulsados por motivos muy fuertes. Dichos motivos no pueden corresponder a la lógica ni a la ciencia, porque la lógica y la ciencia han pronunciado su veredicto contra la doctrina idealista. Y es razonable pensar que los intereses personales no pueden contarse entre sus motivos, porque esas personas están infinitamente por encima de los intereses particulares. Debe existir entonces un poderoso motivo de orden moral. ¿Cuál? Solo puede ser uno: estas gentes tan celebradas piensan, sin duda, que las

[9] *Ibíd.*, R II 183-184; F III 76-77.

teorías o creencias idealistas son esenciales para la dignidad y la grandeza moral del hombre, y que las teorías materialistas lo reducen al nivel de la bestia.[10]

Pero, ¿y si fuese cierto lo contrario? Todo desarrollo implica la negación de su punto de partida. Y puesto que el punto de partida es material, según la doctrina de la escuela materialista, la negación debe ser necesariamente ideal. Comenzando por la totalidad del mundo real, o por lo que se denomina abstractamente materia, el materialismo llega lógicamente a la verdadera idealización, es decir, a la humanización, a la plena y completa emancipación de la sociedad. Por otra parte, y por la misma *razón*, el punto de partida de la escuela idealista es ideal y llega necesariamente a la materialización de la sociedad, a la organización de un despotismo brutal y a una explotación vil e inicua en las formas de la Iglesia y el Estado. El desarrollo histórico del hombre con arreglo a la escuela materialista es una progresiva ascensión, mientras en el sistema idealista no puede ser más que una continua caída.[11]

Puntos de divergencia entre materialismo e idealismo. Sea cual fuere la cuestión relativa al hombre que examinemos, siempre llegaremos a la misma contradicción básica entre estas dos escuelas. El materialismo comienza por la animalidad para llegar a establecer la humanidad; el idealismo comienza por la divinidad para llegar a establecer la esclavitud, y condenar a las masas a una animalidad perpetua.

El materialismo niega el libre albedrío y termina en el establecimiento de la libertad. El idealismo, en nombre de la dignidad humana, proclama el libre albedrío y descubre la autoridad sobre las ruinas de toda libertad. El materialismo rechaza el principio de autoridad, concibiéndolo frontalmente como corolario de la animalidad y creyendo, por el contrario, que el triunfo de la humanidad —considerado por el materialismo como el objetivo principal y como el significado de la historia— solo puede realizarse a través de la libertad. En una palabra, al tratar cualquier cuestión, siempre encontraréis al idealista sumido en el materialismo práctico, mientras que siempre veréis al materialista persiguiendo y realizando las aspiraciones y pensamientos más ideales.[12]

---

[10] *Ibíd.*, R II 184-185.

[11] *Ibíd.*, R II. 185.

[12] *Ibíd.*, R II 185-186.

El idealismo es el déspota del pensamiento, lo mismo que la política es el déspota de la voluntad. Solo el socialismo y la ciencia positiva muestran el debido respeto hacia la Naturaleza y la libertad de los hombres.[13]

El marxismo y sus falacias. La escuela doctrinaria de socialistas, o más bien los comunistas estatales de Alemania… representan una escuela bastante respetable, circunstancia que no la exime, sin embargo, de caer ocasionalmente en errores. Una de sus falacias principales es tener como base teórica un principio profundamente cierto cuando se concibe de manera apropiada —es decir, desde un punto de vista relativo—, pero que se vuelve radicalmente falso cuando se le considera aislado de las demás condiciones y se le mantiene como el único fundamento y fuente primaria de todos los demás principios, según acontece en esa escuela.

Este principio, que constituye el fundamento esencial del socialismo positivo, recibió por primera vez su formulación científica y su desarrollo del Sr. Karl Marx, jefe principal de los comunistas alemanes. Constituye la idea dominante del famoso *Manifiesto Comunista*.[14]

Marxismo e idealismo. Este principio se encuentra en contradicción absoluta con el principio admitido por los idealistas de todas las escuelas. Mientras los idealistas deducen todos los hechos históricos —incluyendo los desarrollos de intereses materiales y los diversos estadios de organización económica de la sociedad— del desarrollo de las ideas, los comunistas alemanes ven en toda la historia y en las manifestaciones más ideales de la vida humana tanto colectiva como individual, en todos los desarrollos intelectuales, morales, religiosos, metafísicos, científicos, artísticos, políticos y sociales acontecidos en el pasado y en el presente, solo el reflejo o el resultado inevitable del desarrollo de los fenómenos económicos.

Mientras que los idealistas consideran las ideas como fuente productora y dominante de los hechos, los comunistas, plenamente de acuerdo con el materialismo científico, mantienen, por el contrario, que los hechos producen las ideas, y que las ideas son siempre únicamente el reflejo ideal de los acontecimientos; que en el conjunto total de los fenómenos, los fenómenos económicos materiales constituyen la base esencial, el fundamento prima-

[13] CL; R V 167.

[14] *Ibíd.*, 137-140.

rio, mientras todos los demás fenómenos —intelectuales y morales, políticos y sociales— aparecen como derivados necesarios de los primeros.[15]

¿Quiénes están en lo cierto, los idealistas o los materialistas? ¿Quiénes están en lo cierto, los idealistas o los materialistas? Cuando la pregunta se plantea así, la duda resulta imposible. Indudablemente, los idealistas están equivocados y los materialistas están en lo cierto. Desde luego, los hechos vienen antes que las ideas; desde luego, como dijo Proudhon, el ideal no es sino la flor, cuyas raíces están enterradas en las condiciones materiales de existencia. Desde luego, toda la historia intelectual y moral, política y social humana no es sino el reflejo de su historia económica.

Todas las ramas de la ciencia moderna, de una ciencia concienzuda y seria, están de acuerdo en proclamar esta verdad grande, básica y decisiva: el mundo social, el mundo puramente humano, la humanidad, no es sino el último y supremo desarrollo —por lo menos, en lo que respecta a nuestro propio planeta— y la más alta manifestación de la animalidad. Pero así como todo desarrollo implica necesariamente la negación de su base o punto de partida, la humanidad es al mismo tiempo la negación acumulativa del principio animal en el hombre. Y es precisamente esta negación, tan racional como natural, y racional precisamente por ser natural —a un tiempo histórica y lógica, tan inevitable como el desarrollo y la consumación de todas las leyes naturales del mundo— lo que constituye y crea el ideal, el mundo de las convicciones intelectuales y morales, el mundo de las ideas.[16]

El primer dogma del materialismo. [Mazzini] afirma que los materialistas somos ateos. Nada tenemos que decir a esto porque en efecto somos ateos, y nos enorgullecemos de ello, al menos en la medida en que puede permitirse el orgullo a desdichados individuos que como olas se elevan por un momento y luego desaparecen en el vasto océano colectivo de la sociedad humana. Nos enorgullecemos de ello porque el ateísmo y el materialismo son la verdad, o más bien la efectiva base de la verdad, y también porque deseamos la verdad y solo la verdad por encima de todo lo demás y por encima de las consecuencias prácticas. Y además creemos que a pesar de las apariencias, a pesar de las cobardes insinuaciones de una política de cautela y escepticismo, solo la verdad traerá consigo un bienestar práctico para el pueblo.

---

[15] *Ibíd.*, 142-144.

[16] *Ibíd.*, 144.

Este es el primer dogma de nuestra fe. Pero mira hacia adelante, hacia el futuro, y no hacia atrás.

El segundo dogma del materialismo. De todas formas, él [Mazzini] no se conforma con señalar nuestro ateísmo y materialismo; deduce de él que no podemos amar a las personas ni respetarlas por sus virtudes; que las grandes cosas que han hecho vibrar los más nobles corazones —la libertad, la justicia, la humanidad, la belleza, la verdad— deben ser todas ajenas a nosotros, y que remolcando sin meta alguna nuestra desdichada existencia —arrastrándonos más que andando derechos sobre la tierra— no tenemos preocupación alguna salvo gratificar nuestros toscos y sensuales apetitos.[17]

Y nosotros le decimos, venerable pero injusto maestro [Mazzini], que está en un lamentable error. ¿Quiere saber en qué medida amamos esas cosas grandes y bellas, cuyo conocimiento y amor nos niega? Entienda que nuestro amor por ellas es tan fuerte que de todo corazón estamos enfermos y cansados viéndolas para siempre suspendidas en su Cielo —que las robó de la tierra— como símbolos y promesas nunca cumplidas. Ya no nos contentamos con la ficción de esas bellas cosas: las queremos en su realidad.

Y aquí está el segundo dogma de nuestra fe, ilustre maestro. Creemos en la posibilidad y en la necesidad de dicha realización sobre la tierra; y, al mismo tiempo, estamos convencidos de que todas esas cosas que usted venera como esperanzas celestiales perderán necesariamente su carácter místico y divino cuando se conviertan en realidades humanas y terrestres.

La materia del idealismo. Usted pensaba que se había deshecho completamente de nosotros llamándonos materialistas. Pensaba que así nos condenaba y aplastaba. Pero ¿sabe usted de dónde proviene ese error suyo? Lo que usted y nosotros llamamos *materia* son dos cosas totalmente distintas, dos conceptos totalmente diferentes. Su materia es una identidad ficticia como su Dios, como su Satán, como su alma infinita. Su materia es tosquedad infinita, brutalidad inerte, una entidad tan imposible como el espíritu puro, incorpóreo y absoluto; los dos existen solo como invenciones de la abstracta fantasía de los teólogos y metafísicos, únicos autores y creadores de ambos inventos. La historia de la filosofía nos ha revelado el proceso —de hecho un proceso simple— de la creación inconsciente de esta ficción, el origen de esta fatal ilusión histórica, que durante el largo transcurso de muchos siglos ha pen-

[17] AM; F VI 114-115.

dido gravosamente, como una terrible pesadilla, sobre las mentes oprimidas de generaciones humanas.

El espíritu y la materia. Los primeros pensadores fueron necesariamente teólogos y metafísicos, pues la mente humana está constituida de tal manera que siempre debe comenzar con un gran margen de sinsentido, falsedad y errores para conseguir llegar a una pequeña porción de verdad. Todo lo cual no habla en favor de las *tradiciones sagradas del pasado.* Los primeros pensadores, digo, tomaron la suma de todos los seres reales conocidos por ellos, incluidos ellos mismos, la suma de todo cuanto les parecía representar la fuerza, el movimiento, la vida y la inteligencia, y lo llamaron *espíritu.* A todo lo demás de que su mente lo hubiera abstraído inconscientemente del mundo real, lo llamaron *materia.* Y entonces se asombraron de que esta materia que existía solo en su imaginación, como el propio espíritu, fuese tan inactiva, tan estúpida frente a su Dios, el puro espíritu.[18]

La materia de los materialistas. Admitimos francamente que no conocemos a su Dios, pero tampoco conocemos a su materia; o, más bien, sabemos que ninguno de los dos conceptos existe, sino que fueron creados *a priori* por la fantasía especulativa de pensadores ingenuos de épocas pasadas. Con las palabras *materia* y *material* queremos indicar la totalidad, la jerarquía de los entes reales, comenzando por los cuerpos orgánicos más simples y acabando con la estructura y el funcionamiento del cerebro de los más grandes genios: los sentimientos más sublimes, los pensamientos más grandes, los actos más heroicos, actos de autosacrificio, deberes tanto como derechos, la voluntaria renuncia al propio bienestar, al propio egoísmo —hasta las aberraciones trascendentales y místicas de Mazzini—, así como las manifestaciones de la vida orgánica, las propiedades y acciones químicas, la electricidad, la luz, el calor, la gravedad natural de los cuerpos. Todo ello constituye, a nuestro entender, un conjunto muy diferenciado, pero al mismo tiempo estrechamente relacionado, de evoluciones dentro de esa totalidad del mundo real que denominamos *materia.*

El materialismo no es un panteísmo. Y obsérvese bien que no consideramos a esta totalidad como una especie de sustancia absoluta y eternamente creativa, al modo de los panteístas, sino como el perpetuo resultado producido y reproducido de nuevo por la concurrencia de una infinita serie de ac-

[18] *Ibíd.*, 116-118.

ciones y reacciones, por las incesantes transformaciones de los seres reales que nacen y mueren en el seno de esta infinitud.

La materia comprende el mundo ideal. Resumiré: *indicamos con la palabra material* todo cuanto acontece en el mundo real, dentro y fuera del hombre, y aplicamos la palabra *ideal* exclusivamente a los productos de la actividad cerebral del hombre; pero puesto que nuestro cerebro es por entero una organización de orden material, y su función es también material, como la acción de todas las demás cosas, se deduce de ello que lo que llamamos *materia* o *mundo material* no excluye en modo alguno, sino que incluye necesariamente también al mundo ideal.[19]

Materialistas e idealistas en la práctica. He aquí un hecho que merece una atenta reflexión por parte de nuestros adversarios platónicos. ¿A qué se debe que los teóricos del materialismo acostumbren mostrarse en la práctica más idealistas que los propios idealistas? Esta paradoja es, de todas formas, bastante lógica y natural. Porque todo desarrollo implica en alguna medida una negación del punto de partida; los teóricos del materialismo comienzan con el concepto de materia y desembocan en la idea, mientras los idealistas, que adoptan como punto de partida la idea pura y absoluta, reiterando constantemente el viejo mito del pecado original —única expresión simbólica de su propio y triste destino— recaen teórica y prácticamente en el dominio de la materia que, a su entender, nos tiene irremisiblemente enredados a nosotros. ¡Y qué materia! Una materia brutal, innoble y estúpida, creada por su propia imaginación como su *alter ego*, o como la reflexión de su *yo ideal*.[20]

Del mismo modo, los materialistas, que siempre armonizan sus teorías sociales con el curso efectivo de la historia, conciben el estadio animal, el canibalismo y la esclavitud como los primeros puntos de partida en el movimiento progresivo de la sociedad; pero ¿a qué apuntan? ¿Qué quieren? Quieren la emancipación, la plena humanización de la sociedad; mientras que los idealistas, adoptando por premisa básica de sus especulaciones el alma inmortal y la autonomía de la voluntad, terminan inevitablemente en el culto al orden público, como Thiers, o en el culto a la autoridad, como Mazzini; es decir, en el establecimiento y la canonización de una esclavitud perpetua. De aquí se deduce que el materialismo teórico desemboca necesariamente en

[19] *Ibíd.*, 118.
[20] *Ibíd.*, 119.

el idealismo práctico, y que las teorías idealistas únicamente encuentran su realización en un tosco materialismo práctico.

Ayer mismo se desplegó ante nuestros ojos la prueba de lo que acabamos de decir. ¿Dónde estaban los materialistas y ateos? En la Comuna de París. Y ¿dónde estaban los idealistas que creen en Dios? En la Asamblea Nacional de Versalles. ¿Qué querían los revolucionarios de París? Querían la emancipación definitiva de la humanidad a través de la emancipación del trabajo. ¿Y qué quiere actualmente la triunfante Asamblea de Versalles? La degradación definitiva de la humanidad bajo el doble yugo del poder espiritual y secular.

Los materialistas quieren avanzar, imbuidos de fe y despreciando el sufrimiento, el peligro y la muerte, porque ven ante ellos el triunfo de la humanidad. Pero los idealistas, faltos de empuje y presagiando únicamente espectros sangrientos, quieren llevar como sea a la humanidad de nuevo hacia el lodazal de donde ha ido saliendo con tan grandes dificultades.

Que cada cual compare y forme su juicio.[21]

[21] *Ibíd.*, 119-120.

3. Ciencia: un esbozo general

La unidad de la ciencia. El mundo es una unidad, a pesar de la infinita variedad de sus componentes. La razón humana, que considera a este mundo como un objeto a investigar y comprender, es la misma o idéntica a pesar del infinito número de diversos seres humanos pasados y presentes en los que se encarna. En consecuencia, la ciencia debe ser también algo unificado, porque no es sino el reconocimiento y la comprensión del mundo por la razón humana.[1]

El objeto de la ciencia. La ciencia tiene como único objeto la conceptualización y, en lo posible, la reproducción sistemática de las leyes inmanentes a la vida material, lo mismo que intelectual y moral, de los mundos físico y social, que en realidad forman parte del mismo mundo natural.[2]

Estas leyes se dividen y subdividen en leyes generales, particulares y especiales.[3]

El método de la ciencia. A fin de establecer esas leyes generales, particulares y especiales, el hombre no tiene más instrumento que la atenta y exacta observación de los hechos y fenómenos que se producen tanto fuera como dentro de él. Y en el curso de esta observación, el hombre distingue lo accidental, contingente y mutable de lo que ocurre siempre y en todas partes del mismo modo invariable.[4]

¿Cuál es el método científico? Es el método realista *par excellence*. Procede de lo particular a lo general, del estudio y el establecimiento de los hechos a su comprensión, y desde ellos a las ideas. Sus ideas son solo la fiel representación de la coordinación, sucesión y mutua acción o causalidad que existe

[1] PHC; G I 226.
[2] KGE; R II 170.
[3] PHC; G I 218.
[4] *Ibíd.*, 220.

entre los hechos reales y los fenómenos. Su lógica no es más que la lógica de los hechos.[5]

El método científico o positivista no admite ninguna síntesis que no haya sido verificada previamente por la experiencia y por un análisis escrupuloso de los hechos.[6]

Experimentación y crítica. El hombre carece de medio alguno para determinar firmemente la realidad de una cosa, hecho o fenómeno dado que no sea encontrarlo, reconocerlo y establecerlo de un modo efectivo y en su plenitud sin mezcla alguna de fantasía, conjeturas e irrelevancias suscitadas por la mente humana. De esta forma, la experiencia se convierte en el fundamento de la ciencia. Y no estamos pensando ahora en la experiencia del individuo… Por consiguiente, la ciencia tiene en su base la experiencia colectiva de los contemporáneos, tanto como la de todas las generaciones pasadas. No admite ningún dato sin una crítica preliminar.[7]

¿En qué consiste esta crítica? Consiste en comparar cosas afirmadas por la ciencia con las conclusiones de mi propia experiencia personal. ¿Y en qué consiste la experiencia de todo individuo? En los datos de sus sentidos gobernados por su razón… No acepto nada que no haya encontrado en el estado material, que no haya visto, oído o, en los casos en que sea posible, tocado con mis propios dedos. Personalmente, este es el único medio que tengo para convencerme de la realidad de un objeto. Y solo me fío de las personas que proceden absolutamente del mismo modo.

De aquí se deduce que la ciencia se basa ante todo en la coordinación de una masa de experiencias personales —pasadas y presentes— siempre sometidas a la prueba rigurosa de la crítica recíproca. Es imposible imaginar ninguna base más democrática. Constituye el fundamento esencial primario, y todo conocimiento humano que en último análisis no haya sido verificado por esa crítica, debe excluirse por completo por estar falto de cualquier certeza o valor científico.[8]

Ciencia y creencia. No hay nada tan desagradable para la ciencia como la creencia. La crítica jamás dice la última palabra. Porque la crítica —que

[5] *Ibíd.*, 263.

[6] PA; F VI 98.

[7] PHC; G I 264; F III 316.

[8] *Ibíd.*, G I 264-265; F III 318-319.

representa los grandes principios de la rebelión dentro de la ciencia— es el guardián severo e incorruptible de la verdad.[9]

La inadecuación de experiencia y crítica. Sin embargo, la ciencia no puede confinarse a esta base, que no hace sino suministrarla una multitud de los hechos más diversos debidamente confirmados por incontables observaciones y experiencias individuales. La ciencia comienza propiamente con la comprensión de las cosas, los hechos y los fenómenos.[10]

Las propiedades de la ciencia. La idea general es siempre una abstracción, y por consiguiente en alguna medida una negación de la vida real. He dicho que el pensamiento humano y, por tanto, la ciencia misma, solo pueden captar y nombrar en los hechos reales su significado general, sus relaciones generales, sus leyes generales; en resumen, el pensamiento y la ciencia pueden captar aquello que es permanente en la continua transmutación de las cosas, pero jamás su aspecto material e individual, palpitante de vida y realidad, pero por eso mismo pasajero y elusivo.

Los límites de la ciencia. La ciencia comprende el pensamiento de la realidad, pero no la realidad misma; el pensamiento de la vida, pero no la vida misma. Este es su límite, su único límite insuperable, puesto que se basa en la naturaleza misma del pensamiento humano, único órgano de la ciencia.[11]

La misión de la ciencia. Es en esta naturaleza del pensamiento donde se fundan los indiscutibles derechos y la gran misión de la ciencia, así como su impotencia respecto a la vida, e incluso su acción perniciosa allí donde se arroga, mediante sus representantes oficiales, el derecho a gobernar la vida. La misión de la ciencia es la siguiente: estableciendo las relaciones generales de las cosas pasajeras y reales, discerniendo las leyes generales inherentes al desarrollo de los fenómenos de los mundos físico y social, fija —por decirlo así— los hitos inmodificables en la marcha progresiva de la humanidad, indicando también las condiciones generales, cuya rigurosa observación es una cuestión de primera necesidad, y cuya ignorancia u olvido conduce a resultados fatales.

Ciencia y vida. En una palabra, la ciencia es el ámbito de la vida, pero no la vida misma. La ciencia es inmutable, impersonal, general, abstracta e

---

[9] *Ibíd.*, G I 266.

[10] *Ibíd.*, G I 265; F III 319.

[11] KGE; R II 192.

insensible como las leyes que idealmente reproduce, leyes deducidas a través del pensamiento o mentales, es decir, *cerebrales*. La palabra *cerebral* se utiliza aquí para recordar que la propia ciencia es solo un producto material de un órgano material humano: el cerebro.

La vida es huidiza y transitoria, pero también palpita de realidad e individualidad, de sensibilidad, sufrimientos, goces, aspiraciones, necesidades y pasiones. Por sí sola crea espontáneamente cosas y seres reales. La ciencia no crea nada; se limita a reconocer y establecer las creaciones de la vida. Y cada vez que los científicos, emergiendo de su mundo abstracto, interfieren el trabajo de la creación vital en el mundo real, todo cuanto proponen o producen es pobre y ridículamente abstracto, exangüe y sin vida, prematuro como el homúnculo creado por Wagner, ese pedante discípulo del inmortal doctor Fausto. De aquí se deduce que la única misión de la ciencia es iluminar la vida, y no gobernarla.[12]

Ciencia racional. Por *ciencia racional* entendemos una ciencia que se ha liberado de todos los fantasmas metafísicos y religiosos, pero que al mismo tiempo difiere de las ciencias puramente experimentales y críticas. Difiere de estas últimas, en primer lugar, por no confinar sus investigaciones a un objeto definido e intentar abarcar el mundo entero — siempre que ese mundo sea conocido, porque la ciencia racional no se interesa por lo desconocido. En segundo lugar, la ciencia racional, al revés que la ciencia experimental, no se limita al método analítico y recurre también al método de síntesis, procediendo a menudo mediante la analogía y la deducción, aunque solo confiera un significado hipotético a las síntesis, salvo cuando han sido confirmadas a conciencia por el análisis experimental o crítico más riguroso.

Las hipótesis de la ciencia racional y la metafísica. Las hipótesis de la ciencia racional difieren de las hipótesis metafísicas en que estas últimas, deduciendo sus presupuestos como corolarios lógicos de un sistema absoluto, pretenden forzar a la Naturaleza a aceptarlas, mientras las hipótesis de la ciencia racional no proceden de un sistema trascendental, sino de una síntesis que en sí misma es solo el resumen o la inferencia general hecha a partir de una diversidad de hechos, cuya validez ha quedado demostrada mediante la experiencia. Este es el motivo de que tales hipótesis jamás puedan tener un carácter imperativo y obligatorio y que, por el contrario, se presenten

[12] *Ibíd.*, 192-193.

listas ya para su supresión tan pronto como se vean refutadas por nuevas experiencias.[13]

Residuos teológicos y metafísicos en la ciencia. Puesto que en el desarrollo histórico del intelecto humano la ciencia siempre viene después de la teología y la metafísica, el hombre llega a este estadio científico ya preparado, y en gran medida corrompido, por un tipo específico de pensamiento abstracto. Arrastra muchas ideas abstractas construidas por la teología tanto como por la metafísica, ideas que por una parte eran objeto de una fe ciega, y que por otra eran objeto de especulaciones trascendentales y juegos de palabras más o menos ingeniosos, explicaciones y pruebas de un tipo que no prueba ni explica nada —porque están más allá de la esfera del experimento concreto, y porque la metafísica no tiene más garantía de los objetos sobre los que razona que las afirmaciones o dictados categóricos de la teología.[14]

Desde la teología y la metafísica hacia la ciencia. El hombre, que al principio es teólogo y metafísico, y luego se cansa de ambas cosas debido a su esterilidad teórica y sus perniciosos resultados en la práctica, arrastra como cosa natural todas esas ideas a la ciencia. Pero no las introduce en calidad de principios fijos a utilizar como puntos de partida, sino como cuestiones que deben ser resueltas por la ciencia. Llegó a la ciencia porque comenzó a dudar de esas ideas. Y duda de esas ideas porque su larga experiencia en la teología y la metafísica, donde se engendraron, le demostró que ninguna le proporcionaba certeza alguna sobre la realidad de sus creaciones. Y lo que pone en duda y rechaza en primer lugar, no es tanto esas creaciones e ideas como los métodos, medios y caminos mediante los cuales fueron creadas por la teología y la metafísica.

Rechaza el sistema de revelaciones y *la fe de los teólogos en el absurdo porque es absurdo*; y ya no desea verse empujado por el despotismo de los sacerdotes ni por los carniceros de la Inquisición. Sobre todo, rechaza la metafísica porque adoptó sin crítica o con una crítica ilusoria y demasiado complaciente y suave las creaciones e ideas básicas de la teología: las ideas sobre el Universo, sobre Dios y sobre un alma o espíritu separado de la materia. Sobre esas ideas construyó su sistema, y puesto que tomó el absurdo como su punto de partida, inevitablemente terminó en el absurdo. Por eso, emer-

[13] FSAT; F I 68-69.

[14] PHC; G I 263.

giendo de la teología y la metafísica, el hombre busca ante todo un método verdaderamente científico que le proporcione una completa certeza sobre la realidad de las cosas acerca de las cuales razona.[15]

La gran unidad de la ciencia es concreta. Vasta como el mismo mundo, ella [la ciencia] supera las capacidades del hombre individual, aunque sea el más inteligente de los humanos. Nadie es capaz de abarcar la ciencia en toda su universalidad y en todos sus infinitos detalles. Aquel que se ata a lo general y desprecia lo particular recae inmediatamente en la metafísica y la teología, pues *la generalización científica difiere de la generalización teológica y metafísica en que aquella no se construye sobre una abstracción de todos los seres concretos, como acontece con la metafísica y la teología, sino por el contrario, sobre la conexión de los seres concretos dentro de un todo ordenado.*

La gran unidad de la ciencia es concreta. Es unidad en la infinita diversidad, mientras la unidad de la teología y la metafísica es abstracta; es una unidad en el vacío. Para captar la unidad científica en toda su infinita realidad sería preciso poder comprender todos los seres cuyas interrelaciones naturales, directas o indirectas, constituyen el universo. Y, como es evidente, esta tarea excede de la capacidad de cualquier hombre, de cualquier generación, o incluso de la humanidad como conjunto.[16]

La ventaja de la ciencia positiva. La inmensa ventaja de la ciencia positiva sobre la teología, la metafísica, la política y la teoría jurídica consiste en que, en lugar de construir las abstracciones falsas y dañinas mantenidas por esas doctrinas, elabora abstracciones verdaderas que expresan la naturaleza general y la lógica de las cosas, sus relaciones generales y las leyes generales de su desarrollo. Esto es lo que separa [a la ciencia positiva] de todas las doctrinas precedentes, y le asegura para siempre un lugar importante y significativo en la sociedad humana.[17]

Filosofía racional y positiva. La filosofía racional o ciencia universal no procede aristocrática o autoritariamente, como hace la metafísica difunta. Esta última, organizada siempre de arriba abajo, mediante deducción y síntesis, también pretendía reconocer la autonomía y la libertad de las ciencias particulares, pero en realidad las limitaba en gran medida, imponiendo leyes e

[15] *Ibíd.*, G I 263-264; F III 315.
[16] *Ibíd.*, G I 266-267; F III 322-323.
[17] KGE; R II 198.

incluso hechos que a menudo no podían hallarse en la naturaleza, e impidiendo que se concentraran en investigaciones experimentales, cuyos, resultados podrían haber reducido a cero todas las especulaciones de los metafísicos.

Como puede observarse, la metafísica ha actuado según el método de los estados centralizados. La filosofía racional, por el contrario, es una ciencia puramente democrática. Está organizada de modo libre, de abajo arriba, y considera a la experiencia como su único fundamento. *No puede aceptar nada que no haya sido analizado o confirmado por la experiencia o por la crítica más severa.* Por consiguiente, Dios, el Infinito, lo Absoluto, y todos esos temas tan queridos de la metafísica están por completo ausentes de la ciencia racional. Se aparta de ellos con indiferencia, considerándolos como fantasmas y espejismos.

Pero los fantasmas y espejismos juegan un papel esencial en el desarrollo de la mente humana; por lo general, el hombre ha alcanzado la comprensión de verdades simples solo tras concebir, y más tarde agotar, todo tipo de ilusiones. Y puesto que el desarrollo de la mente humana es un tema real para la ciencia, la filosofía natural asigna a esas ilusiones sus verdaderos lugares. Solo se preocupa de ellas desde el punto de vista de la historia, y al mismo tiempo intenta mostramos las causas fisiológicas e históricas del nacimiento, desarrollo y decadencia de las ideas religiosas y metafísicas, así como su necesidad relativa y transitoria para el desarrollo de la mente humana. Así les hace toda la justicia a la que tienen derecho, y luego se aparta de tales cuestiones para siempre.

Coordinación de las ciencias. Su tema es el mundo real y conocido. A los ojos del filósofo racional, solo hay una existencia y una ciencia en el mundo. Por eso intenta unificar y coordinar todas las ciencias particulares. Esta coordinación de todas las ciencias positivas dentro de un solo sistema del conocimiento humano constituye la *filosofía positiva* o la ciencia universal. Al ser la heredera, y al mismo tiempo la negación absoluta de la religión y la metafísica, esta filosofía —ya anticipada y preparada hace mucho tiempo por las mentes más nobles— fue concebida por vez primera como sistema completo por el gran pensador francés Augusto Comte, que audaz y hábilmente trazó su perfil original.[18]

[18] FSAT; R III 153; F I 69-71.

La coordinación de las ciencias establecida por la filosofía positiva no es una simple yuxtaposición; es una especie de concatenación orgánica que comienza con la ciencia más abstracta —la matemática, cuyo tema son las realidades del orden más simple— y asciende gradualmente hacia ciencias relativamente más concretas, cuyo tema son realidades de complejidad cada vez mayor. Y así desde la pura matemática pasamos a la mecánica, a la astronomía, y luego a la física, la química, la geología y la biología, incluyendo aquí la clasificación, la anatomía comparada y la fisiología de las plantas y de los animales; en último lugar está la sociología, que comprende toda la historia humana, así como el desarrollo de la existencia humana colectiva e individual en la vida política, económica, social, religiosa, artística y científica.

No hay solución de continuidad en esta transición entre todas las ciencias, comenzando en las matemáticas y terminando en la sociología. Una existencia singular, un conocimiento singular, y siempre el mismo método básico, pero que se vuelve cada vez más complicado según aumentan en complejidad los hechos presentados ante él. Toda ciencia que forma un eslabón en esta serie sucesiva se apoya ampliamente sobre la precedente y —en la medida que nos permite el estado actual de nuestros conocimientos— se presenta como el desarrollo necesario de la ciencia anterior.[19]

El orden de las ciencias en las clasificaciones de Comte y Hegel. Es curioso observar que el orden de las ciencias establecido por Augusto Comte es casi el mismo de la *Enciclopedia [de las Ciencias]* de Hegel, el más grande metafísico de los tiempos pasados o presentes, cuya gloria consistió en desarrollar la filosofía especulativa hasta su punto culminante, desde el cual —impulsada por su propia dialéctica peculiar— tuvo que seguir el camino descendente de la autodestrucción. Pero entre Augusto Comte y Hegel había una enorme diferencia. Este último, como verdadero metafísico que era, espiritualizó la materia en la Naturaleza deduciéndola de la lógica, es decir, del espíritu. Augusto Comte, por el contrario, materializó el espíritu, fundamentándolo exclusivamente en la materia. Y en ello reside su mayor gloria.

Psicología. De esta forma, la psicología —una ciencia tan importante, que constituía la base misma de la metafísica y era considerada por la filosofía especulativa como algo prácticamente absoluto, espontáneo e independiente de cualquier influencia material— en el sistema de Augusto Comte se basa

[19] *Ibíd.*, F I 71-72.

exclusivamente en la fisiología, y no es sino el desarrollo continuado de esta última ciencia. En consecuencia, lo que llamamos inteligencia, imaginación, memoria, sentimiento, sensación y voluntad no son, a nuestros ojos, sino las diversas facultades, funciones y actividades del cuerpo humano.[20]

El punto de partida de la ciencia positiva en su estudio del mundo humano. Desde el punto de vista moral, el socialismo es la *propia estima del hombre* que sustituye al *culto divino* desde el punto de vista científico y práctico, es la proclamación de un principio que penetró en la conciencia del pueblo y se convirtió en el punto de partida para las investigaciones y el desarrollo de la ciencia positiva tanto como para el movimiento revolucionario del proletariado.

Este principio, resumido en toda su simplicidad, afirma lo siguiente: «Lo mismo que en el llamado mundo material la materia inorgánica (mecánica, física, química) es la base determinante de la materia orgánica (vegetal, animal, cerebral y mental), en el mundo social —que puede considerarse como el último estadio conocido en el desarrollo del mundo material— el desarrollo de los problemas económicos ha sido siempre la base determinante del desarrollo religioso, filosófico y social».[21]

Considerado desde este punto de vista, el mundo humano, su desarrollo y su historia, se nos presentará un día bajo una luz nueva y mucho más amplia, natural y humana, cargada con lecciones para el futuro. Antes se consideraba al mundo humano como la manifestación de una idea teológica, metafísica y jurídico-política, pero actualmente debemos renovar su estudio tomando la Naturaleza como punto de partida, y la peculiar fisiología del hombre como hilo conductor.[22]

La sociología y sus tareas. Ya podemos prever la aparición de una nueva ciencia: la *sociología*, ciencia de las leyes generales que gobiernan todos los desarrollos de la sociedad humana. Esta ciencia será el último estadio y el pináculo glorioso de la filosofía positiva. La historia y la estadística nos prueban que el cuerpo social, como cualquier otro cuerpo natural, obedece en sus evoluciones y transformaciones a leyes generales que parecen ser tan necesarias como las leyes del mundo físico. La tarea de la sociología debe

[20] *Ibíd.*, F I 72-73.

[21] AM; R V 69; F VI 125-126.

[22] FSAT; F I 73.

ser aislar esas leyes a partir de la masa de acontecimientos pasados y hechos actuales. Prescindiendo del inmenso interés que ya presenta para la mente, la sociología constituye una promesa de gran valor práctico de cara al futuro. Pues lo mismo que podemos dominar la Naturaleza y transformarla de acuerdo con nuestras necesidades progresivas gracias a los conocimientos adquiridos sobre las leyes naturales, así también solo seremos capaces de realizar la libertad y la prosperidad en el medio social cuando tengamos en cuenta las leyes naturales y permanentes que gobiernan ese medio.

Cuando reconozcamos que el vacío que en la fantasía de los teólogos y metafísicos separaba el espíritu de la naturaleza no existe en absoluto, tendremos que considerar al cuerpo social como a cualquier otro cuerpo, quizá más complejo que los otros, pero tan natural como ellos y obediente a las mismas leyes, además de las que le sean aplicables a él con exclusividad. Una vez admitido esto, resultará evidente que el conocimiento y la observación rigurosa de esas leyes son indispensables para hacer practicables las transformaciones sociales que emprenderemos.

Pero, por otra parte, sabemos que la sociología es una ciencia surgida solo recientemente y que todavía está persiguiendo sus principios elementales. Si enjuiciamos esta ciencia, la más difícil de todas, siguiendo el ejemplo de las otras, habremos de admitir que serán necesarios siglos —o al menos un siglo— para que pueda adquirir forma definitiva y convertirse en una ciencia seria y más o menos adecuada y autosuficiente.[23]

La historia no es todavía una ciencia real. La historia, por ejemplo, no existe todavía como una ciencia real, y actualmente solo estamos empezando a atisbar las tareas infinitamente complejas de esta ciencia. Pero supongamos que la historia como ciencia ya se ha constituido en su forma definitiva. ¿Qué podría proporcionamos? Ofrecería un cuadro fiel y racional del desarrollo natural de las condiciones generales —materiales y espirituales, económicas, políticas, sociales, religiosas, filosóficas, estéticas y científicas— de sociedades que han tenido una historia.

Pero este cuadro universal de la civilización humana, por muy detallado que pudiera ser, jamás presentaría más que una evaluación general y, por consiguiente, *abstracta*; los miles de millones de individuos que constituyen los *materiales vivos y sufrientes* de esta historia, triunfante y lúgubre a un

[23] *Ibíd.*, 73-75.

tiempo (triunfante desde la perspectiva de sus resultados generales, y lúgubre desde la perspectiva de la gigantesca hecatombe de víctimas humanas «aplastadas por las ruedas de su carroza»), esos innumerables individuos oscuros sin los cuales no se habrían obtenido los grandes resultados abstractos de la historia (y que como conviene recordar en todo momento, jamás se han beneficiado con ninguno de esos resultados) no encontrarán siquiera el más pequeño puesto en la historia. Vivieron y fueron sacrificados, aplastados por el bien de la humanidad abstracta, eso es todo.

La misión y los límites de la ciencia social. ¿Debe culparse de ello a la historia? Tal actitud sería absurda e injusta. Los individuos son demasiado esquivos para ser captados por el pensamiento, por la reflexión, o incluso por la palabra humana, solo capaz de expresar abstracciones; se evaden en el presente como se evadían en el pasado. En consecuencia, la propia ciencia social, la ciencia del futuro, seguirá ignorándolos necesariamente. Y todo cuanto tenemos derecho a exigir de ella es que nos indique veraz y definitivamente *las causas generales del sufrimiento individual*. Entre esas causas no olvidará, desde luego, la inmolación y subordinación (demasiado común incluso en nuestros tiempos) de los individuos vivos a las generalizaciones abstractas; y al mismo tiempo tendrá que mostramos *las condiciones generales necesarias para la emancipación real de los individuos que viven en la sociedad*. Esta es su misión y estos son sus límites, más allá de los cuales su actividad puede ser perniciosa e impotente. Porque más allá de esos límites comienzan las pretenciosas exigencias doctrinarias y gubernamentales de sus representantes autorizados, sus sacerdotes. Es tiempo de prescindir de todos los papas y sacerdotes: no los queremos ya más entre nosotros, *ni siquiera si se llaman a sí mismos social-demócratas*.

Repito una vez más: la única misión de la ciencia es iluminar el camino. Solo la vida misma, liberada de todas las prisiones gubernamentales y doctrinarias y dueña de la plena libertad de una acción espontánea, es capaz de crear.[24]

[24] KGE; R II 199.

4. Ciencia y autoridad

Ciencia y gobierno. Un cuerpo científico encargado del gobierno de la sociedad terminaría pronto dedicándose, no a la ciencia, sino a otros intereses muy distintos. Como en el caso de los demás poderes establecidos, su interés sería perpetuar su poder y consolidar su posición haciendo a la sociedad colocada bajo su cuidado aún más estúpida y, en consecuencia, aún más necesitada de ser gobernada y dirigida por dicho cuerpo.[1]

De aquí se deduce que la única misión de la ciencia es iluminar la vida, pero no gobernarla.

El gobierno de la ciencia y de los hombres de ciencia, aunque se llamen a sí mismos positivistas, discípulos de Augusto Comte, o incluso discípulos de la escuela doctrinaria del comunismo alemán, no puede dejar de ser impotente, ridículo, inhumano, cruel, opresivo, explotador y pernicioso.[2]

Por ello, lo que predice es, hasta cierto punto, *la revuelta de la vida contra la ciencia* o, más bien, *contra el gobierno de la ciencia*, revuelta que no se dirige a la destrucción de la ciencia —pues eso significaría un gran crimen contra la humanidad— sino a situar a la ciencia en su lugar adecuado para que nunca más lo abandone.[3]

Las tendencias autoritarias de los científicos. Aunque podemos estar casi seguros de que ningún científico intentará tratar actualmente a un hombre como trata a los conejos, nos sigue quedando el miedo de que los científicos como corporación, podrían, si se les permitiera, someter a los hombres a experimentos científicos, indudablemente menos crueles, pero no menos desastrosos para sus víctimas humanas. Si los científicos no pueden realizar experimentos sobre los cuerpos de los individuos, estarán ansiosos de realizarlos sobre el cuerpo colectivo, y esto es lo que debe evitarse por todos los medios.

---

[1] KGE; R II 167-168.

[2] *Ibíd.*, 193.

[3] *Ibíd.*, 197.

Los sabios como casta. En su actual organización los monopolizadores de la ciencia, que como tales permanecen fuera de la vida social, forman indudablemente una casta separada que tiene muchas cosas en común con la casta sacerdotal. La abstracción científica es su dios, los individuos vivos y reales sus víctimas, y ellos los sacerdotes titulados y consagrados.

Al revés que el arte, la ciencia es abstracta. La ciencia no puede salir del dominio de las abstracciones. En este sentido, es muy inferior al arte que se enfrenta a tipos y situaciones generales, pero utilizando sus propios métodos, los incorpora en formas que, aun no siendo formas vivas en el sentido de la vida real, no por ello son menos capaces de suscitar en nuestra imaginación el sentimiento y la reminiscencia de la vida. En cierto sentido, el arte individualiza tipos y situaciones que ha concebido; y mediante esas individualidades sin carne y hueso —y por consiguiente, permanentes e inmortales— que tiene la capacidad de crear, suscita en nuestras mentes individuos vivos y reales que aparecen y desaparecen ante nuestros ojos. El arte es, por tanto, una especie de retorno de la abstracción hacia la vida. La ciencia, en cambio, es la inmolación perpetua de la vida fugitiva y pasajera, pero real, en el altar de las abstracciones eternas.[4]

La ciencia y el hombre real. Sin embargo, la historia no la hacen individuos abstractos, sino individuos reales, vivos y transitorios. Las abstracciones no se mueven por sí mismas; solo avanzan cuando las llevan personas reales. Pero la ciencia carece de corazón para esos seres que no están compuestos de puras ideas, sino de carne y hueso. Como máximo los considera como material para desarrollos intelectuales y sociales. ¿Qué le importan las condiciones particulares y el efímero destino de Pedro o Jaime?[5]

Puesto que por su misma naturaleza la ciencia tiene que ignorar la existencia y el destino del individuo —de los Pedros y los Jaimes— jamás debe permitírsele, ni a nadie en su nombre, que gobierne a Pedro y a Jaime. Porque en este caso, la ciencia sería capaz *de* tratarlos de modo muy semejante a como trata a los conejos. O quizá seguiría ignorándolos. Pero sus representantes titulados —hombres nada abstractos, sino bien activos y con intereses reales, que sucumbirían a la perniciosa influencia que el privilegio ejerce inevitablemente sobre los hombres— acabarían despojando a esos individuos

[4] *Ibíd.*, 194-195.

[5] *Ibíd.*, 196.

en nombre de la ciencia, como han sido despojados hasta el presente por los sacerdotes, políticos de toda condición y abogados, en nombre de Dios, del Estado o del ordenamiento jurídico.[6]

Los resultados inevitables de un gobierno de sabios. Pero hasta que las masas hayan alcanzado un cierto nivel de educación, ¿no deberán dejarse gobernar por hombres de ciencia? ¡Que Dios no lo permita! Sería mejor para esas masas prescindir de toda ciencia que permitirse un gobierno de científicos. El primer efecto de su existencia sería hacer inaccesible la ciencia para el pueblo. Porque dicho gobierno sería necesariamente aristocrático: las instituciones científicas son aristocráticas por su naturaleza esencial.

¡Una aristocracia del intelecto y la enseñanza! Desde el punto de vista práctico, sería la aristocracia más implacable, y desde el punto de vista social, la más arrogante y ofensiva. Y así sería el poder establecido en nombre de la ciencia. Tal régimen podría paralizar toda la vida y el movimiento de la sociedad. Los científicos —que son siempre presuntuosos, arrogantes e impotentes— querrían entremeterse en todo y, como resultado, las fuentes de vida se irían secando bajo su aliento abstracto y aprendido.[7]

Represéntense ustedes una Academia instruida compuesta por los más ilustres representantes de la ciencia. Supóngase que esta academia estuviera encargada de legislar y organizar la sociedad y que, inspirada por el más puro amor a la verdad, dictase a la sociedad únicamente leyes que estuvieran en absoluta armonía con los últimos descubrimientos de la ciencia. Mantengo que dicha legislación y dicha organización serían una monstruosidad, por dos razones fundamentales.

Primero, porque la ciencia humana es siempre y necesariamente imperfecta, y cuando comparamos lo descubierto con cuanto queda por descubrir, podemos afirmar que está todavía en su cuna. Esto es tan cierto que si hubiésemos de forzar la vida práctica de los hombres —colectiva e individual— siguiendo rigurosa y exclusivamente los últimos datos de la ciencia, podríamos condenar a la sociedad y a los individuos a sufrir el martirio sobre un lecho de Procrusto, que pronto los dislocaría y ahogaría, porque la vida es siempre infinitamente superior a la ciencia.

[6] *Ibíd.*, 197.
[7] *Ibíd.*, 203.

La segunda razón es esta: una sociedad que obedeciera a una legislación emanada de una academia científica no por entender su *racionalidad* —en cuyo caso la existencia misma de tal academia sería pronto inútil— sino porque se le imponía en nombre de una ciencia venerada sin ser entendida, sería una sociedad de bestias y no de hombres. Sería una segunda edición de la miserable República Paraguaya que se sometió durante tantos años a la regla de la Compañía de Jesús. Dicha sociedad se hundiría rápidamente en el estadio más bajo de la necedad.

Y hay una tercera razón que hace imposible dicho gobierno. Una academia científica investida, por decirlo así, con un poder soberano absoluto, terminaría inevitable y rápidamente por corromperse moral e intelectualmente, aunque estuviera compuesta por los hombres más ilustres. Esa ha sido la historia de las academias, incluso con los privilegios limitados de que han disfrutado hasta el presente.[8]

El gobierno de los sabios termina en un despotismo repulsivo. Los metafísicos o positivistas, todos esos caballeros de la ciencia y el pensamiento en cuyo nombre se consideran capacitados para dictar leyes a la vida, son siempre reaccionarios, consciente o inconscientemente. Y es bastante fácil probarlo.

Prescindiendo de la metafísica en general que, incluso en el momento de su máximo apogeo, era estudiada solo por unas pocas personas, la ciencia considerada en su sentido más amplio, la ciencia más seria y merecedora en cualquier caso de ese nombre, solo está al alcance de una pequeña minoría. Por ejemplo, en Rusia, con su población de 80 millones de habitantes, ¿cuántos científicos serios hay? Desde luego hay miles que se interesan por la ciencia, pero solo unos centenares de personas poseen verdaderos conocimientos de ella.

Pero si la ciencia ha de dictar sus leyes a la vida, la gran mayoría —millones de hombres— será gobernada por unos pocos centenares de sabios. Y este número tendrá que reducirse todavía más, porque no todas las ciencias capacitan para gobernar a la sociedad; y la sociología, la ciencia de ciencias, presupone por parte de los afortunados científicos un conocimiento profundo de todas las demás ciencias.

---

[8] *Ibíd.*, R II 166-167; F III 51-53.

¿Cuántos científicos tenemos de este tipo no solo en Rusia, sino en toda Europa? ¡Y sin embargo, esos 20 o 30 sabios, deben gobernar todo el mundo! ¿Podría alguien concebir un despotismo más absurdo y repugnante? Es probable que esos 30 científicos no lograran ponerse de acuerdo, pero si trabajasen juntos, solo producirían el infortunio de la humanidad… ser los esclavos de unos pedantes: ¡qué destino para la humanidad!

Demos [a los científicos] esta plena libertad [para disponer de las vidas de los demás] y someterán a la sociedad a los experimentos que realizan actualmente, para beneficio de la ciencia, sobre conejos, ratas y perros.

Honremos a los científicos por sus propios méritos, pero no les acordemos privilegio social alguno si no queremos torcer sus espíritus y su moralidad. No les reconozcamos ningún derecho, salvo el derecho general de abogar libremente por sus convicciones, pensamientos y conocimientos. Ni a ellos ni a ninguna otra persona se le debe otorgar el poder de gobierno, porque debido a la inmutable ley del socialismo, los investidos con tal poder se convierten necesariamente en opresores y explotadores de la sociedad.[9]

Ciencia y organización de la sociedad. ¿Cómo podría resolverse esta contradicción? Por una parte, la ciencia es indispensable para la organización racional de la sociedad; por otra, incapaz de interesarse por lo real y viviente, no debe interferir con la organización real o práctica de la sociedad. Esta contradicción solo puede resolverse de un modo: la ciencia, como entidad moral que existe fuera de la vida social universal, representada por una corporación de sabios diplomados, debe ser liquidada y difundida ampliamente entre las masas. Llamada a representar en lo sucesivo la conciencia colectiva de la sociedad, es preciso que la ciencia se convierta realmente en propiedad de todos. De este modo, sin perder nada de su carácter universal, del que jamás puede prescindir sin dejar de ser ciencia, y mientras continúa interesándose por las causas generales, las condiciones generales y las relaciones generales de las cosas y los individuos, la ciencia se confundirá de hecho con la vida real e inmediata de todos los individuos.

Este será un movimiento análogo al que hizo decir a los protestantes en el comienzo de la Reforma que en adelante no había necesidad de sacerdotes; desde entonces todo hombre sería su propio sacerdote, pues todo hombre

[9] STA; R I 187-188.

era al fin capaz de consumir el cuerpo de Dios gracias a la invisible y directa intervención de Jesucristo Nuestro Señor.

Pero aquí la cuestión no es Jesucristo, ni el cuerpo de Dios, ni la libertad política, ni el derecho, cosas todas que llegan como revelaciones metafísicas y son igualmente indigestas, como es sabido. El mundo de las abstracciones científicas no es un mundo revelado; es inmanente al mundo real, del que es solo la expresión y representación general o abstracta.

Mientras forme un dominio separado, representado especialmente por una corporación de sabios, este mundo ideal amenaza apoderarse del lugar de la Eucaristía en relación con el mundo real, reservando a sus representantes titulados los deberes y funciones de los sacerdotes. Este es el motivo de que sea necesario disolver la organización social segregada de la ciencia mediante una educación general, disponible por igual para todos, a fin de que las masas, tras dejar de ser un simple rebaño conducido y guiado por pastores privilegiados, puedan tomar en sus propias manos sus destinos históricos.[10]

[10] KGE; R II 200-201; F III 100-102.

5. La ciencia moderna se ocupa de falsedades

Los fundamentos de la ciencia moderna. En la actualidad, la ciencia y los científicos de escuelas y universidades europeas se encuentran en un estado de falsificación sistemática y premeditada. Cabría pensar que dichas escuelas se establecieron concretamente para envenenar intelectual y moralmente a la juventud burguesa. Porque las escuelas y universidades se han convertido en mercados de privilegio donde la falsedad se vende al por mayor y al por menor.

No vamos a referirnos a la teología, la ciencia de la divina falsedad; a la jurisprudencia, la ciencia de la falsedad humana; a la metafísica, o a la filosofía idealista, que son ciencias de todo tipo de medias verdades. Nos referiremos aquí a ciencias como la historia, la filosofía, la política y la economía, que están falsificadas por carecer de su verdadera base, la ciencia natural, y que se basan en igual medida en la teología, la metafísica y la jurisprudencia. Podemos decir sin miedo a la exageración que cualquier joven licenciado por esas universidades imbuido de esas ciencias —o, más bien, imbuido de las mentiras y medias verdades sistemáticas que se arrogan el nombre de ciencia— está perdido si no surge alguna circunstancia especial que pueda salvarle de ese destino.

Los profesores —estos sacerdotes modernos de la charlatanería política y social titulada—, envenenan con tanta eficacia a la juventud universitaria que haría falta un milagro para curarla. Cuando un joven se licencia de la universidad, se ha convertido ya en un doctrinario maduro, lleno de desprecio y arrogancia ante la plebe, a la que se encuentra bastante dispuesto a oprimir, y especialmente a explotar, en nombre de su superioridad intelectual y moral. Cuanto más joven es tal persona, más perniciosa y deleznable se vuelve.

El carácter revolucionario de las ciencias naturales. La situación de las ciencias exactas y naturales es sumamente distinta. Estas ciencias son verda-

deramente científicas. Son extrañas a la teología y a la metafísica, y enemigas de toda ficción; se basan exclusivamente en el conocimiento exacto, en un análisis concienzudo de los hechos y en el puro razonamiento, es decir, en el sentido común del individuo ampliado por la experiencia bien coordinada de todos. Mientras las ciencias idealistas son aristocráticas y autoritarias, las ciencias naturales son democráticas y enteramente liberales. ¿Y qué acontece en la práctica? Jóvenes que han estudiado las ciencias idealistas entran ávidamente en el grupo de los explotadores y los teóricos reaccionarios, mientras quienes han estudiado las ciencias naturales se unen con no menos avidez al partido de la Revolución, y muchos de ellos son claramente socialistas revolucionarios.[1]

La educación y la ciencia son actualmente el privilegio de la burguesía. En todos los estados europeos solo la burguesía, una clase explotadora y dominante —incluyendo a la nobleza, cuya existencia hoy es solo nominal—, recibe una educación más o menos concienzuda. Además de ello aparece una minoría especial extraída de la burguesía y dedicada exclusivamente al estudio de los grandes problemas de la filosofía, la ciencia social y la política. Esta minoría es la que, propiamente hablando, constituye la última aristocracia de los «intelectuales» titulados y privilegiados. Es la quintaesencia y la expresión científica del espíritu y los intereses de la burguesía.

La ciencia y su progreso al servicio de la burguesía. Las universidades europeas modernas, que forman una especie de república científica, proporcionan actualmente a la burguesía los mismos servicios que en tiempos proporcionó la iglesia católica a la nobleza; y como el catolicismo sancionó en tiempos la violencia perpetrada por la nobleza sobre el pueblo, la universidad, esta iglesia de la ciencia burguesa, explica y legitima la explotación del mismo pueblo por el capital burgués. ¿Puede sorprender que en la gran lucha del socialismo contra la economía política burguesa, la ciencia oficial de nuestros días haya tomado y continúe tomando de forma decidida el partido de la burguesía?[2]

La mayor parte de nosotros culpamos a la ciencia y a las artes de extender sus beneficios y ejercer su influencia únicamente sobre una parte muy pequeña de la sociedad, para exclusión y, en consecuencia, en detrimento de

[1] LU; R IV 32; F V 117-119.

[2] *Ibíd.*, R IV 39.

la gran mayoría. En esta línea podemos decir del progreso en la ciencia y el arte lo mismo que ya se ha dicho con tanta razón sobre el sorprendente desarrollo de la industria, el comercio y el crédito; en una palabra, sobre la opulencia social en los países más civilizados del mundo moderno.[3]

El progreso técnico bajo el capitalismo tiene como paralelo un incremento de la pobreza entre las masas. El progreso es excelente, es cierto. Pero mientras más crece, más se convierte en causa de una esclavitud intelectual y, por consiguiente, material, en causa de la pobreza y el atraso mental del pueblo; porque ensancha constantemente el abismo que separa el nivel intelectual de las clases privilegiadas del nivel de las grandes masas del pueblo.[4]

El proletariado debe tomar posesión de la ciencia. No culpemos a las consecuencias, volvámonos hacia las causas de raíz. La ciencia de las escuelas es el producto del espíritu burgués; y los representantes de esta ciencia nacieron, crecieron y fueron educados en un medio burgués bajo la influencia del espíritu y los intereses exclusivos de la burguesía. Por consiguiente, es lógico que esta ciencia, así como sus representantes, sea enemiga de la emancipación real y plena del proletariado, y que sus teorías económicas, filosóficas, políticas y sociales, elaboradas coherentemente dentro del mismo espíritu, tengan como única meta demostrar la incapacidad de las clases trabajadoras y la misión gobernante de la burguesía hasta el fin de los tiempos, porque la opulencia le proporciona conocimiento y el conocimiento, por su parte, le proporciona la oportunidad de enriquecerse todavía más.

¿Cómo pueden romper los trabajadores este círculo vicioso? Naturalmente, deben adquirir conocimiento y tomar posesión de la ciencia, poderosa arma sin la cual pueden desde luego hacer revoluciones, pero no erigir sobre las ruinas de los privilegios burgueses la igualdad de derechos, la justicia y la libertad que constituyen la verdadera base de todas sus aspiraciones políticas y sociales.[5]

---

[3] IE; R IV 44; F V 137.
[4] *Ibíd.*, R IV 45; F V 138.
[5] LU; R IV 39-40; F V 132-133.

6. El hombre: naturaleza animal y naturaleza humana

La unidad del hombre y la naturaleza. El hombre forma con la naturaleza una sola entidad y es el producto material de un número indefinido de causas exclusivamente materiales.[1]

Monismo y dualismo: la conciencia universal de la humanidad. Para personas que piensan con lógica y cuyas mentes funcionan al nivel de la ciencia moderna, esta unidad del Universo o del Ser se ha convertido en un hecho suficientemente demostrado. Sin embargo, hemos de reconocer que este hecho, tan simple y evidente por sí mismo que cualquier manifestación opuesta a él nos parece absurda, se encuentra en flagrante contradicción con la conciencia universal de la humanidad. Esta última, que se manifiesta a lo largo de la historia en formas muy distintas, ha reconocido siempre unánimemente la existencia de dos mundos distintos: el mundo espiritual y el material, el mundo divino y el mundo real. A partir de los toscos fetichistas, que adoraban en el mundo circundante la acción de un poder sobrenatural encamado en algún objeto material, todos los pueblos han creído y siguen creyendo en la existencia de algún tipo de divinidad.

La irrefutabilidad del dualismo. Esta imponente unanimidad tiene más peso que las pruebas de la ciencia, en opinión de muchos; y si la lógica de un pequeño número de pensadores coherentes, pero aislados, contradice este asentimiento universal, tanto peor —declaran esas personas— para dicha lógica… La antigüedad y la universalidad de la creencia en Dios se han convertido en pruebas irrefutables de su existencia, contrariando toda ciencia y toda lógica. ¿Pero por qué ha de ser así? Hasta la época de Copérnico y Galileo todo el mundo, con excepción de los pitagóricos, creía que el sol giraba alrededor de la tierra. ¿La universalidad de dicha creencia demostraba la

[1] FSAT; F I 87.

validez de sus suposiciones? Siempre y en todas partes, desde el origen de la sociedad histórica hasta nuestro propio período, una pequeña minoría conquistadora ha explotado y sigue explotando el trabajo forzado de las masas de obreros, esclavos o asalariados. ¿Se deduce de ello que la explotación del trabajo de alguien por parásitos no es una iniquidad, un robo y un saqueo?

El absurdo es viejo, la verdad es joven. He aquí dos ejemplos de que los argumentos de nuestros deístas carecen por completo de valor. De hecho, nada hay más universal y más antiguo que el absurdo; por el contrario, la verdad es relativamente mucho más joven, y representa siempre el resultado o el producto del desarrollo histórico, y nunca su punto de partida. Porque el hombre, que por origen es primo, si no descendiente directo, del gorila, partió de la oscura noche del instinto animal para llegar al amplio mediodía de la razón. Esta realidad explica plenamente sus absurdos pasados y nos consuela en parte de sus errores presentes.

El carácter del desarrollo histórico de la humanidad. Todo el desarrollo histórico del hombre es simplemente un proceso de progresivo distanciamiento de la pura animalidad por el camino de crear su humanidad. De aquí se deduce que la antigüedad de una idea no solo no prueba nada en su favor, sino que por el contrario debe suscitar nuestras sospechas. En cuanto a la universalidad de la falacia, solo demuestra una cosa: la identidad de la naturaleza humana en todos los tiempos y en cualquier clima.[2]

El origen del hombre. La vida orgánica, que comenzó con la célula más simple y apenas organizada, acabó produciendo el hombre tras pasar por toda la gama de transformaciones que va desde la organización de la vida vegetal a la de la vida animal.[3]

Nuestros primeros ancestros, nuestros Adanes y Evas, si no eran gorilas, estaban muy cerca de ellos; bestias omnívoras, inteligentes y feroces, dotadas en grado mayor que los animales de ninguna otra especie con dos facultades preciosas: la facultad pensante y el impulso a la rebelión.

Pensamiento y rebelión. Estas dos facultades, combinando su acción progresiva a lo largo de la historia de la humanidad, representan en sí el momento,[4] aspecto o poder negativo en el desarrollo positivo de la animalidad

[2] *Ibíd.*, 83-86.

[3] *Ibíd.*, 93.

[4] En este contexto, el término «momento» aparece utilizado como sinónimo del término «factor», lo mismo que en la expresión «momento psicológico». (Nota de James Guillaume).

humana, y en consecuencia crean todo lo que constituye la humanidad en el hombre.[5]

Idealistas de todas las escuelas, aristócratas y burgueses, teólogos y metafísicos, políticos y moralistas, sacerdotes, filósofos y poetas —sin olvidar a los economistas liberales, celosos adoradores del ideal, como sabemos— se sienten muy ofendidos cuando se les dice que el hombre, con toda su magnífica inteligencia, sus sublimes ideas y sus aspiraciones ilimitadas es —como todas las demás cosas existentes en el mundo— exclusivamente materia, solo un producto de la vil materia.[6]

El hombre, como las demás realidades de la naturaleza, es un ser enteramente material. La mente, la facultad pensante, el poder para recibir y reflejar distintas sensaciones internas y externas, para traerlas de nuevo a la memoria después de haber pasado, y para reproducirlas mediante el poder de la imaginación, para compararlas y distinguirlas entre sí, para extraer determinaciones comunes y crear conceptos generales o abstractos y, por último para formar ideas agrupando y combinando conceptos de acuerdo con diversos métodos —en una palabra, la inteligencia, el único creador de todo nuestro mundo ideal— es una propiedad del cuerpo animal, y en especial del mecanismo totalmente material del cerebro.[7]

La fuente material de los actos morales e intelectuales del hombre. Lo que llamamos inteligencia, imaginación, memoria, sentimiento, sensación y voluntad no son, en nuestra opinión, más que las diversas propiedades, funciones y actividades del cuerpo humano.[8]

La ciencia ha establecido que todos los actos intelectuales y morales que distinguen al hombre de otras especies animales, como el pensamiento, las manifestaciones de inteligencia humana y de voluntad consciente, tienen como único fundamento la organización puramente material, aunque sin duda muy perfecta, del hombre, sin sombra de intervención de ningún agente espiritual o extra-material. En resumen, son los productos que resultan de una combinación de las funciones diversas y puramente fisiológicas del cerebro.

El descubrimiento recién mencionado posee una inmensa importancia, tanto desde el punto de vista de la ciencia como desde el punto de vista de la

---

[5] KGE; R II 144-145; F III 19-20.

[6] *Ibíd.*, R II 146.

[7] *Ibíd.*, R II 202-204.

[8] FSAT; F I 73.

vida... Ya no hay discontinuidad entre el mundo natural y el humano. Pero lo mismo que el mundo orgánico, aun siendo el desarrollo continuo y directo del mundo no orgánico, difiere de este último por la introducción de un nuevo elemento activo, la *materia orgánica* (no producida por la intervención de alguna causa extra-material, sino por las combinaciones de la misma materia no-orgánica, hasta ahora desconocidas para nosotros, y productora a su vez de toda la riqueza de la vida vegetal y animal, sobre la base y bajo las condiciones del mundo no-orgánico, del cual constituye el resultado más alto), del mismo modo el mundo humano, aun siendo continuación directa del mundo orgánico, se distingue esencialmente de este último por un nuevo elemento: *el pensamiento*. Y este nuevo elemento está producido por la actividad puramente fisiológica del cerebro, y produce al mismo tiempo —dentro de este mundo material del que es la recapitulación final, y bajo condiciones tanto orgánicas como inorgánicas— todo lo que denominamos desarrollo intelectual y moral, político y social, del hombre: es decir, toda la historia de la humanidad.[9]

Los puntos cardinales de la existencia humana. Los puntos cardinales de la existencia humana más refinada, lo mismo que de la existencia más torpemente animal, serán siempre los mismos: nacer, desarrollarse y crecer; trabajar para comer y beber, para tener abrigo y defenderse, para mantener la propia existencia individual en el equilibrio social de la propia especie; amar, reproducirse, y luego morir...

La naturaleza no conoce diferencias cualitativas. En el caso del hombre solo tenemos que añadir a esos puntos un elemento nuevo: la inteligencia y la comprensión, una facultad y una necesidad que indudablemente se encuentran ya a un nivel inferior pero bastante perceptible en las especies animales que por su organización se encuentran más próximas al hombre; porque parece que la naturaleza no conoce diferencias cualitativas absolutas, que todas las diferencias de este carácter se reducen en último extremo a diferencias en cantidad, y que solo en el hombre logran un poder tan imperativo y abrumador como para transformar gradualmente toda su vida.

Conclusiones erróneas a partir de la genealogía animal del hombre. Como bien observó uno de los mayores pensadores de nuestro tiempo, Ludwig Feuerbach, el hombre hace todo cuanto los animales hacen, pero lo hace de

[9] *Ibíd.*, 81-83.

un *modo* cada vez más *humano.* En esto reside toda la diferencia; pero se trata de una diferencia enorme.[10]

No sería impropio repetir la frase anterior a tantos partidarios del naturalismo o materialismo moderno que, como el hombre ha descubierto en nuestros días su pleno y completo parentesco con todas las demás especies animales y su inmediata y directa descendencia de la tierra —y también porque ha renunciado a la absurda y vana jactancia de la espiritualidad que, bajo el pretexto de conducirle a una libertad absoluta, le condenaba de hecho a una esclavitud perpetua—, se consideran con el derecho de abandonar todo el respeto por el hombre. Estas gentes pueden compararse a lacayos que, tras descubrir el origen plebeyo de alguien que provocaba respeto por su dignidad natural, se creen con derecho a tratarle como a su igual, por la simple razón de que no pueden concebir ninguna dignidad más que la producida por un nacimiento aristocrático. Otros están tan felices por el descubrimiento del parentesco del hombre y el gorila que con gusto le retendrían en el estado animal, negándose a comprender que toda la misión histórica del hombre, toda su dignidad y libertad, consisten en alejarse progresivamente de ese estado.[11]

El mundo histórico. Ciertamente, el hombre hace todo lo que hacen los animales, solo que lo hace de un modo cada vez más *humano.* En esto reside toda la diferencia, pero se trata de una diferencia enorme. Abarca toda la civilización, con todas las maravillas de la industria, la ciencia y las artes; con todos los desarrollos de la humanidad —religiosos, estéticos, filosóficos, políticos, económicos y sociales—; en una palabra, todo el dominio de la historia. El hombre crea este mundo histórico ejercitando un poder activo que se encuentra en todo ser viviente, que constituye la esencia de toda vida orgánica, y que tiende a asimilar y transformar el mundo exterior de acuerdo con las necesidades de todos. La fuerza activa es, naturalmente, instintiva e inevitable, y precede a cualquier pensamiento, pero cuando se encuentra iluminada por la razón del hombre y determinada por su voluntad consciente, se transforma dentro de él y para él en trabajo libre e inteligente.[12] El trabajo es una necesidad. Todos los animales deben trabajar para vivir. Todos ellos,

[10] *Ibíd.*, 108.
[11] *Ibíd.*, 108-109n.
[12] *Ibíd.*, 109.

de acuerdo con sus necesidades, su comprensión y su fuerza, toman parte, sin saberlo, en este lento trabajo de transformar la superficie de la tierra en un lugar más favorable para la vida animal. Pero este trabajo solo se hace propiamente humano cuando comienza a satisfacer no solo las necesidades fijas e inevitablemente limitadas de la vida animal, sino también, las necesidades del ser social pensante y hablante que pretende conquistar y realizar plenamente su libertad.[13]

La esclavitud en la Naturaleza. El cumplimiento de esta tarea inmensa e ilimitada no solo es ejecutado por el desarrollo intelectual y moral del hombre, sino también por el proceso de emancipación material. El hombre se convierte realmente en hombre y conquista la posibilidad del desarrollo y de la perfección interior, si consigue romper, al menos en parte, las cadenas que la Naturaleza ha atado en tomo a sus criaturas. Estas cadenas son el hambre, la privación de todo tipo, el dolor físico, la influencia del clima y las estaciones y, en general, las múltiples condiciones de la vida animal que mantienen al ser humano en una dependencia casi absoluta respecto de su medio inmediato; los peligros constantes que, disfrazados de fenómenos naturales, le amenazan por todas partes; el perpetuo miedo que yace en las profundidades de toda existencia animal y que domina al individuo natural y salvaje hasta el punto de que no encuentra dentro de sí poder de lucha o resistencia; en otras palabras, no falta un solo elemento de la más absoluta esclavitud.[14]

El miedo fuerza a la lucha. El perpetuo miedo que siente, y que subyace a toda existencia animal, forma también, como podré mostrar más adelante, la primera base de toda religión. Este miedo es el que obliga al animal a luchar a lo largo de su vida contra los peligros que le amenazan desde el exterior; y a mantener su propia existencia —individual y social— a expensas de todo cuanto le rodea…

El trabajo es la ley más elevada de la vida. Todo animal trabaja; solo vive trabajando. Como ser viviente, el hombre no está exento de esta necesidad, que constituye la ley suprema de la vida. Debe trabajar para mantener su existencia, para desarrollar plenamente su ser. Sin embargo, existe una enorme diferencia entre el trabajo del hombre y el trabajo de los animales de todas las especies. El trabajo de los animales es algo estancado, porque su

[13] PHC G I 246.

[14] FSAT; F I 110-111.

inteligencia está estancada; en cambio el trabajo del hombre es progresivo, porque su *inteligencia posee* un carácter altamente progresivo.

La superioridad del hombre. Nada demuestra mejor la decisiva inferioridad de todas las especies animales, comparadas con el hombre, que el dato incontestable de que los métodos y resultados del trabajo individual y colectivo de las otras especies animales —aunque frecuentemente sean tan ingeniosos como para parecer guiado y efectuado por una inteligencia científicamente formada— no cambian y apenas mejoran. Las hormigas, las abejas, los castores y otros animales que viven en sociedad, hacen ahora exactamente lo mismo que estaban haciendo hace tres mil años, lo cual demuestra que no hay nada progresivo en su inteligencia. Son actualmente tan capaces y tan estúpidos como lo eran hace treinta o cuarenta siglos.

El progreso en el mundo animal. Desde luego, hay una progresión en el mundo animal. Pero son las propias especies, las familias e incluso las clases las que sufren lentas transformaciones derivadas de la lucha por la existencia, ley suprema del mundo animal en virtud de la cual las organizaciones inteligentes y enérgicas expulsan a las especies inferiores incapaces de mantener su posición en la lucha constante. En este sentido —y solo en él— hay movimiento y progreso en el mundo animal. Pero dentro de las especies, dentro de las familias y clases de animales, dicho movimiento y progreso están ausentes o casi ausentes.[15]

El carácter del trabajo humano. El trabajo del hombre, tanto desde el punto de vista de los métodos como de los resultados, es tan capaz de desarrollo y mejora progresivos como su propia inteligencia. El hombre construye su mundo combinando la energía neuro-cerebral con el trabajo muscular, su mente científicamente formada con su poder físico, aplicando su pensamiento progresivo al trabajo y haciéndolo cada vez más racional con el curso del tiempo, aunque al principio fuese exclusivamente animal, instintivo, ciego y casi mecánico.

Con el fin de captar el vasto terreno cubierto por el hombre en el curso de su desarrollo histórico, debemos comparar las chozas de los salvajes con los bellos palacios de París que los brutales prusianos se consideraban destinados por la Providencia a destruir, y comparar también los lamentables

[15] PHC; G I 246; F III 280-281.

armamentos de las poblaciones primitivas con las terribles máquinas de destrucción que han surgido como última palabra de la civilización germánica.[16]



[16] *Ibíd.*, G I 248; F III 281.

7. El hombre como conquistador de la naturaleza

Lo que todas las demás especies animales en conjunto no pudieron cumplir, lo hizo el hombre. Transformó efectivamente la mayor parte de la tierra, convirtiéndola en un lugar habitable y adecuado para la civilización humana. Venció y dominó a la Naturaleza. Transformó a su enemigo, el primer déspota terrible, en un sirviente útil, o por lo menos en un aliado tan poderoso como fiel.

¿Qué significa conquistar la Naturaleza? Sin embargo, es necesario aclarar el verdadero significado de la expresión *conquistar o dominar la Naturaleza…* La acción del hombre sobre la Naturaleza, como cualquier otra acción sobre el mundo, está inevitablemente determinada por las leyes de la Naturaleza. Es, sin duda, la continuación directa de la acción mecánica, física y química de todas las entidades inorgánicas, complejas y elementales. Es la continuación más directa de la acción de las plantas sobre su medio natural, y de la acción cada vez más desarrollada y consciente de todas las especies animales. De hecho, no es más que acción animal, gobernada por una inteligencia y una ciencia progresiva, siendo ambos factores un nuevo modo de transformación de la materia en hombre; de aquí se deduce que cuando el hombre actúa sobre la Naturaleza, es en realidad la Naturaleza quien trabaja sobre sí misma. Y podemos ver claramente que es imposible una rebelión contra la Naturaleza.[1]

El hombre y las leyes de la Naturaleza. En consecuencia, el hombre jamás será capaz de combatir a la Naturaleza; no puede conquistarla ni dominarla. Cuando el hombre emprende actos que aparentemente son hostiles a la Naturaleza, obedece una vez más las leyes de esa misma Naturaleza. Nada puede liberarle de su dominio; él es su esclavo incondicional. Pero esto no

[1] PHC; G I 250.

constituye esclavitud alguna, puesto que todo tipo de esclavitud presupone la existencia de dos individuos uno junto al otro y la sumisión de uno al otro. Al ser el hombre una parte de la Naturaleza y no algo exterior a ella, es imposible que sea su esclavo.[2]

Sin embargo, existe en el corazón de la Naturaleza una esclavitud de la que puede liberarse el hombre si no desea renunciar a su humanidad; se trata del mundo natural que le rodea, y que suele llamarse *Naturaleza externa*. Es la suma total de cosas, fenómenos y seres vivientes que envuelven y atormentan al hombre; sin la cual no podría existir ni siquiera un solitario momento, pero que, a pesar de todo, parece estar conspirando contra él a fin de que cada instante de su vida se vea forzado a luchar por la existencia.

El hombre no puede escapar de este mundo externo, porque solo en este mundo puede vivir y conseguir su sustento, pero al mismo tiempo tiene que salvaguardarse de él, porque siempre parece propenso a devorarle.[3]

¿Cuál es entonces el significado de la expresión *combatir y dominar a la Naturaleza?* Aquí sufrimos un equívoco eterno debido al doble significado que se atribuye al término *Naturaleza*. Por una parte, la Naturaleza se concibe como la totalidad universal de las cosas y los seres, así como de las leyes naturales; contra la Naturaleza así concebida, como ya he indicado, es imposible cualquier lucha porque rodea y comprende todo; es el ser absoluto y todopoderoso. Por otra parte, por Naturaleza se entiende también la totalidad más o menos limitada de fenómenos, cosas y seres que rodean al hombre; en resumen, el mundo externo. Contra esta Naturaleza externa, la lucha no solo es posible, sino inevitable, porque la impone la Naturaleza universal a todo cuanto vive o existe.

Como ya he indicado, todo cuanto existe y todo ser viviente lleva dentro de sí la doble ley de la Naturaleza:

1. No hay existencia posible fuera del medio natural de cada uno y el mundo externo;

2. En este mundo externo solo puede mantenerse a sí mismo lo que existe y vive a expensas de ese mundo y se encuentra en una constante lucha contra él.

---

[2] *Ibíd.*, 250.
[3] *Ibíd.*, 225.

Necesidad de la lucha contra la Naturaleza externa. Dotado con facultades y atributos que la Naturaleza universal le otorgó, el hombre puede y debe conquistar y dominar su mundo externo. Debe someterlo y arrancarle su humanidad y libertad.[4]

Mucho antes de comenzar la civilización y la historia, durante un período muy distante que puede haber durado muchos miles de años, el hombre fue solo un animal salvaje entre otros muchos animales salvajes, un gorila quizá, o un animal estrechamente relacionado con él. Siendo un animal carnívoro o —cosa más probable— omnívoro, era sin duda más voraz, salvaje y fiero que sus parientes de otras especies. Al igual que ellos, llevaba adelante una lucha destructiva.

El estado ideal: **¿Qué expulsó al hombre del paraíso de las bestias?** Este era el estado de inocencia, glorificado por todo tipo de religiones, el estado ideal, el estado tan exaltado por Jean Jacques Rousseau. ¿Qué expulsó al hombre del paraíso animal? Fue su inteligencia progresiva, aplicada natural, necesaria y gradualmente a su trabajo animal... La inteligencia del hombre solo se desarrolla y progresa a través del conocimiento de cosas y hechos reales; solo mediante una observación inteligente y un examen cada vez más exacto y riguroso de las relaciones y secuencias regulares en los fenómenos de la Naturaleza y los diversos estadios de su desarrollo, en resumen, solo mediante un conocimiento de sus leyes inmanentes.

El conocimiento de las leyes naturales amplía las metas humanas. Cuando el hombre adquiere el conocimiento de esas leyes gobernantes de todas las cosas incluido él mismo, aprende a prever ciertos fenómenos que le permiten evitar sus efectos o salvaguardarse de las consecuencias indeseadas y dañinas. Además, este conocimiento de las leyes que gobiernan los fenómenos naturales puede aplicarse a su trabajo muscular, que al principio tiene un carácter puramente instintivo y natural; a la larga, esto le permite extraer beneficios de tales cosas y fenómenos naturales, cuya totalidad constituye el mundo externo, ese mismo mundo tan hostil al principio pero que, debido a la ciencia, acaba contribuyendo poderosamente a la realización de las metas humanas.[5]

[4] *Ibíd.*, G I250-251; F III 287-288.

[5] *Ibíd.*, G I 251-252.

El hombre, lento en utilizar el fuego. Muchos siglos pasaron antes de que el hombre, que era tan salvaje y poco ingenioso como los monos, aprendiese el arte hoy tan rudimentario, trivial y al mismo tiempo valioso, de hacer fuego y utilizarlo para sus propias necesidades... Estas habilidades extremadamente simples, que hoy constituyen la economía domestica de los pueblos menos civilizados, implican inmensos esfuerzos inventivos por parte de las generaciones precedentes. Esto explica la desesperante lentitud del desarrollo humano durante el período prehistórico, comparada con su rápido desarrollo en nuestros días.

El conocimiento es el arma de la victoria. Fue así como el hombre transformó y sigue transformando su medio, la naturaleza externa; es así como la conquista y domina. ¿Llegó a ello como resultado de una rebelión humana frente a las leyes de la Naturaleza universal, que comprende todo cuanto existe, y forma también la naturaleza humana? Todo lo contrario. A través del conocimiento y la observación más atenta y exacta de esta ley es como el hombre no solo consigue liberarse del yugo de la Naturaleza externa, sino someterla, al menos parcialmente.

Pero el hombre no se contenta solamente con eso. Al igual que la mente humana es capaz de abstraer su propio cuerpo y su personalidad tratándoles como objetos externos, el hombre —que se ve constantemente llevado por un impulso interno inmanente a su ser— aplica el mismo procedimiento, el mismo método, para modificar, corregir y perfeccionar su propia naturaleza. Este es un yugo interior natural que el hombre debe aprender a sacudirse.

Al principio, este yugo se le aparece en la forma de su propia debilidad, su imperfección o sus malformaciones personales —tanto corpóreas como intelectuales y morales—, y luego aparece en la forma más general de su brutalidad o animalidad contrastada con su naturaleza humana, que crece progresivamente dentro de él a medida que se desarrolla su medio social.[6]

Combatiendo a la esclavitud interior. El hombre no tiene más medios para luchar contra esta esclavitud interior que a través de la ciencia de las leyes naturales que gobiernan su desarrollo individual y colectivo, y mediante la aplicación de esa ciencia a su formación individual (por medio de la higiene, el ejercicio físico, el ejercicio de sus afectos, de su mente y voluntad, y al mis-

[6] *Ibíd.*, 252.

mo tiempo mediante una educación racional), y al cambio gradual del orden social.

La Naturaleza universal no es hostil al hombre. Siendo el producto último de la Naturaleza sobre esta tierra, el hombre continúa por así decirlo el trabajo, la creación el movimiento y la vida de la Naturaleza a través de su desarrollo individual y social. Sus pensamientos y acciones más inteligentes y abstractos, que como tal se encuentran muy distantes de lo que se domina habitualmente Naturaleza, son en realidad únicamente las nuevas creaciones y manifestaciones de la Naturaleza. Las relaciones del hombre con esta Naturaleza universal no pueden ser externas, no pueden ser de esclavitud o lucha; lleva esta Naturaleza dentro de sí, y no es nada externo a ella. Pero estudiando sus leyes, identificándose en alguna medida con ellas, transformándolas mediante un proceso psicológico de su propio cerebro en ideas y convicciones humanas, el hombre se libera del triple yugo impuesto sobre él, en primer lugar por la naturaleza externa, luego por su naturaleza interna individual, y en último lugar por la sociedad, de la cual es un producto.[7]

Es imposible rebelión alguna contra la Naturaleza universal. Me parece bastante evidente, a partir de lo ya dicho, que no es posible una rebelión del hombre contra lo que llamo causalidad universal o Naturaleza universal; esta última envuelve y penetra al hombre; está dentro y fuera de él, y constituye todo su ser. Rebelándose contra esta Naturaleza universal, el hombre se rebelaría contra sí mismo. Es evidente que el hombre no puede ni siquiera concebir el más remoto estímulo o necesidad de una rebelión semejante; puesto que no existe separado de esta Naturaleza universal, puesto que la lleva dentro de sí, y puesto que en todo momento de su vida se siente enteramente idéntico a ella, no puede considerarse o sentirse esclavo de ella.

Por el contrario, solo estudiando y utilizando mediante su pensamiento las leyes externas de esta naturaleza —leyes que se manifiestan igualmente en su mundo externo y en su propio desarrollo individual (corpóreo, intelectual y moral)— es como logra sacudirse gradualmente el yugo de la Naturaleza externa, de sus propias imperfecciones naturales, y, como veremos, el yugo de una organización social autoritaria.

La dicotomía de espíritu y materia. ¿Pero cómo podría surgir entonces en la mente del hombre el pensamiento histórico de la separación entre espíritu

[7] *Ibíd.*, G I 253; F III 293.

y materia? ¿Cómo pudo el hombre llegar a concebir este intento impotente, ridículo, pero al mismo tiempo histórico de rebelarse contra la Naturaleza? Este intento y este pensamiento se produjeron a la vez que la concepción histórica de la idea de Dios, de la cual constituyen corolarios necesarios. El hombre entendía al principio en la palabra *Naturaleza* solo lo que llamamos Naturaleza externa, incluido su propio cuerpo. A lo que nosotros llamamos Naturaleza universal lo llamó «Dios»; en consecuencia, las leyes de la Naturaleza no aparecían como leyes inmanentes, sino como manifestaciones de la Voluntad Divina, de los mandamientos de Dios impuestos desde arriba a la Naturaleza y también al hombre. De acuerdo con ello, el hombre se declaraba en rebelión contra la Naturaleza poniéndose del lado de Dios, a quien había creado él mismo en oposición a la Naturaleza y a su propio ser, con lo cual puso el fundamento de su propia esclavitud social y política.

Tal ha sido el trabajo histórico de todos los cultos y dogmas religiosos.[8]

[8] *Ibíd.*, G I 254; F III 295.

8. Mente y voluntad

La vida del hombre es la continuación de la vida animal; la inteligencia constituye una diferencia cuantitativa, pero no cualitativa. La vida individual y social del hombre en el comienzo no era sino la continuación inmediata de la vida animal, aunque complicada por un nuevo elemento: la facultad de pensar y hablar. El hombre no es el único animal inteligente sobre la tierra. En modo alguno. La psicología comparada muestra que no existe animal completamente privado de inteligencia, y cuanto más se aproxima una especie al hombre en su organización, y especialmente en la estructura del cerebro, más avanzada se encuentra en el desarrollo de su inteligencia. Pero solo en el hombre alcanza la inteligencia el nivel superior de desarrollo que puede llamarse en sentido estricto *la* facultad pensante; es decir, el poder para comparar, separar y combinar las representaciones de objetos internos y externos proporcionadas por nuestros sentidos; la facultad para formar grupos de tales representaciones; para comparar y combinar luego esos grupos, que no son entidades reales ni representaciones de objetos percibidos por nuestros sentidos, sino solo *conceptos abstractos* formados y clasificados por el trabajo de nuestra mente, que retenidos por nuestra memoria —otra facultad de nuestro cerebro— se convierten en punto de partida o base para esas conclusiones que denominamos *ideas.*

Solo el hombre está dotado con el poder de la palabra. Todas esas funciones de nuestro cerebro serían imposibles de no estar dotado el hombre con otra facultad, que complementa a la facultad pensante y es inseparable de ella: la facultad de incorporar, por así decirlo, y de identificar mediante signos externos todas las operaciones de la mente, los movimientos materiales del cerebro hasta sus variaciones y modificaciones más sutiles y complicadas; en resumen, si el hombre no poseyera el *poder de la palabra.*Todos los demás animales tienen lenguajes. ¿Quién lo pone en duda? Pero puesto que su inteligencia jamás se eleva sobre las representaciones materiales o, lo que es más, sobre la más elemental comparación y combinación de esas represen-

taciones, su lenguaje carece de organización y es incapaz de desarrollo, por lo cual solo puede expresar sensaciones y nociones materiales, pero nunca ideas.[1]

De estas ideas el hombre deduce conclusiones o aplicaciones lógicas necesarias. En realidad, encontramos con bastante frecuencia a personas que no han alcanzado todavía la plena posesión de esta facultad, pero jamás hemos tenido noticias de ningún miembro de una especie inferior que ejercite esta facultad, si no es recurriendo al asno de Balaam o a otros animales semejantes recomendados a nuestra fe y estima por diversas religiones. Podemos decir, por tanto, sin miedo a quedar refutados, que de todos los animales vivientes sobre esta tierra, solo el hombre es capaz de pensar.

La facultad de abstracción. Solo el hombre tiene este poder de abstracción, desarrollado y fortalecido sin duda dentro de la especie humana por un ejercicio de milenios. Elevando gradual e interiormente al hombre sobre los objetos de su entorno, sobre todo cuanto se denomina mundo externo, e incluso sobre él mismo como individuo, esta facultad le permite concebir o crear la idea de la totalidad de existencias, del Universo, la Infinitud o de lo Absoluto —idea del todo abstracta y, si quieren, falta de cualquier contenido, pero no por ello menos todopoderosa como idea y causa instrumental de todas las conquistas humanas posteriores. Porque solo esta idea le extrae de las hipócritas beatitudes y la estúpida inocencia del paraíso animal, para conducirlo a los triunfos y a los tormentos infinitos de un desarrollo ilimitado.

El germen del análisis y de los experimentos científicos. Debido a esta facultad de abstracción, elevándose por encima de *la* presión inmediata ejercida por los objetos externos sobre todo individuo, el hombre puede comparar un objeto con otros y observar sus relaciones. Aquí se encuentra el principio *del análisis y de la ciencia experimental*. Y debido a esta misma facultad, el hombre experimenta un proceso de bifurcación interna, que lo eleva por encima de sus propias pulsaciones, instintos e impulsos, en tanto poseen una naturaleza transitoria y particular. Esto le permite comparar sus pulsiones internas como compara objetos y movimientos externos, y aliarse con algunas contra otras de acuerdo con el ideal (social) que ha cristalizado en su

[1] PHC G I 226-227; F III 238-243.

interior. Aquí tenemos ya el despertar de la *conciencia* y de lo que llamamos *voluntad*.[2]

Comienza el mundo humano. Con el primer despertar del pensamiento manifestado en la palabra comienza el mundo exclusivamente humano, el mundo de las abstracciones. Debido a esta facultad de abstracción, como ya hemos dicho, el hombre, surgido de la Naturaleza y producido por ella, se crea para sí, en medio y bajo las condiciones de esa misma Naturaleza, una segunda existencia que se adecúa a su ideal y es progresiva del mismo modo.

La dialéctica del desarrollo humano. Para mayor claridad, añadamos que todo cuanto vive tiende a realizarse a sí mismo en la plenitud de su ser. El hombre, que es al mismo tiempo un ente pensante y viviente, debe ante todo conocerse a sí mismo para alcanzar una plena auto-realización. Este es el motivo del gran retraso que observamos en su desarrollo, y por razón del cual fueron necesarios muchos cientos de siglos para que el hombre llegase al estado social actual en los países más civilizados, estado que todavía se encuentra muy por debajo del ideal hacia el que nos dirigimos. El hombre tuvo que agotar todas las estupideces y posibles adversidades para poder realizar el mínimo de razón y justicia que hoy prevalece en el mundo.

La última fase y la meta suprema de todo el desarrollo humano es la *libertad*. Jean Jacques Rousseau y sus discípulos se equivocaron buscando esta libertad en el comienzo de la historia, cuando el hombre —carente todavía por completo de cualquier auto-conocimiento e incapaz por eso mismo de preparar cualquier tipo de contrato—, estaba sufriendo bajo el yugo de esa inevitabilidad de la vida natura a la que están sometidos todos los animales.

Naturaleza y libertad humana. El hombre solo podía liberarse a sí mismo de este yugo haciendo un uso gradual de su razón, que si bien se desarrollaba muy despacio, discernía poco a poco las leyes rectoras del mundo exterior tanto como las inmanentes a nuestra propia naturaleza, y se las apropiaba —por así decirlo— transformándolas en ideas, es decir, en creaciones casi espontáneas de nuestros propios cerebros. Mientras continuaba obedeciendo a esas leyes, el hombre en realidad obedecía simplemente a sus propios pensamientos.

Respecto a la Naturaleza, esta es la única posible dignidad y libertad para el hombre. Jamás habrá ninguna otra libertad; porque las leyes naturales

[2] PHC G I 226-227; F III 238-243.

son inmutables e inevitables; representan la base misma de toda existencia y constituyen nuestro propio ser, por lo cual nadie puede rebelarse contra ellas sin llegar inmediatamente al absurdo o sin provocar su propia destrucción. Pero reconociéndolas y asimilándolas con su propia mente, el hombre se eleva sobre la presión inmediata de su mundo externo; entonces, convirtiéndose a su vez en un creador y obedeciendo en lo sucesivo solo a sus propias ideas, las transforma más o menos de acuerdo con sus necesidades progresivas, imprimiéndoles en alguna medida la imagen de su propia humanidad.

El libre albedrío universal y el elán vital. Por consiguiente, lo que llamamos mundo humano tiene al hombre por único e inmediato creador; este lo produce superando paso a paso el mundo externo y su propia bestialidad, conquistando de esta forma para sí mismo su libertad y su dignidad humana. Las conquista impelido por una fuerza independiente de él, una fuerza irresistible inmanente a todos los seres vivos. Esta fuerza es la corriente universal de la vida, la misma que llamamos Causalidad universal, Naturaleza, que se manifiesta en todos los seres vivientes, plantas o animales, en el impulso de todo individuo a cumplir por sí mismo las condiciones necesarias para la vida de su especie, es decir, para satisfacer sus necesidades.

Voluntad libre. Este impulso, esta manifestación esencial y suprema de la vida, constituye la base de lo que denominamos *voluntad*. Inevitable e irresistible en todos los animales, incluido el hombre más civilizado, instintiva (y casi podríamos decir mecánica) en los organismos inferiores, más inteligente en las especies más altas, solo alcanza plena conciencia en el hombre. Debido a su inteligencia (que le eleva sobre las pulsiones instintivas, y le permite comparar, criticar y regular sus propias necesidades), el humano es el único de los animales terrestres que posee una auto-determinación consciente, una *voluntad libre*.

La libertad de la voluntad es solo relativa. Es razonable pensar que esta libertad de la voluntad humana —frente a la corriente de la vida universal o a esta causalidad absoluta donde toda voluntad es, por así decirlo, solo un arroyuelo— solo tiene el significado atribuido por la reflexión, en cuanto se opone a la acción mecánica o incluso al instinto. El hombre capta y percibe claramente las necesidades naturales que, una vez reflejadas en su cerebro, renacen a través de un proceso fisiológico poco conocido como la continuación lógica de sus propios pensamientos. La comprensión dentro de

esta dependencia absoluta e inquebrantada le proporciona el sentimiento de auto-determinación, de una voluntad y una libertad consciente y espontánea.

Los impulsos naturales son sublimados, pero no suprimidos por el hombre. Fuera del suicidio —parcial o total— ningún hombre puede librarse de sus impulsos naturales, pero puede regularlos y modificarlos, intentando hacerlos cada vez más conformes a aquello que durante épocas diferentes de desarrollo intelectual y moral considera justo y bello.[3]

La libertad de la voluntad es determinada, y no incondicional. Puesto que todo hombre, en el momento de nacer y durante todo su desarrollo vital, no es más que el resultado de un incontable número de acciones, circunstancias y condiciones, materiales y sociales, que continúan formándole mientras vive, ¿cómo podría él —un eslabón pequeño, pasajero y apenas perceptible en la concatenación universal de todos los seres presentes y pasados— conseguir la fuerza requerida para romper mediante un acto de su voluntad esta solidaridad eterna y todopoderosa, esta entidad absoluta y universal que tiene existencia real, pero que ninguna imaginación humana puede esperar comprender alguna vez?

Esta naturaleza es la madre que nos configura, alumbra, alimenta, rodea y atraviesa hasta la médula de nuestros huesos, hasta los pliegues más profundos de nuestro ser moral e intelectual, y que por último nos asfixia en sus abrazos maternales. Hemos de reconocer de una vez para siempre que frente a esta naturaleza universal no pueden existir ni independencia ni rebelión.

Libertad racional: la única libertad posible. Con ayuda del conocimiento y mediante una aplicación meticulosa de las leyes de la Naturaleza, el hombre se emancipa gradualmente a sí mismo. Pero no se emancipa del yugo universal soportado por todos los demás seres vivos y las cosas existentes que aparecen y desaparecen en este mundo. El hombre solo se libera de la brutal presión ejercida sobre él por su *propio* mundo externo —material y social—, donde se encuentran todas las cosas y todos los hombres circundantes. Gobierna las cosas mediante su ciencia y su trabajo; en cuanto al yugo arbitrario impuesto por los hombres, se libra de él mediante la revolución.

Este es el único significado racional de la palabra *libertad*: el gobierno de las cosas externas, basado sobre una respetuosa obediencia a las leyes naturales. Es la independencia ante las pretensiones y los actos despóticos de

[3] *Ibíd.*, 104-107.

los hombres; es la ciencia, el trabajo, la rebelión política y, junto con todo ello, es en definitiva la organización libre y bien concebida del medio social de acuerdo con las leyes naturales inmanentes a toda sociedad humana. La primera y última condición de esta libertad se encuentra entonces en el sometimiento absoluto a la omnipotencia de la Naturaleza, y en la obediencia y la aplicación más estricta de sus leyes.[4]

Como la mente, la voluntad es una función de la materia. Al igual que la inteligencia, la voluntad no es una chispa mística, inmortal y divina que milagrosamente cayó de los Cielos a la tierra para dar vida a pedazos de carne o cuerpos inertes. Es el producto de la carne organizada y viviente, el producto del organismo animal.

El organismo humano es el más perfecto de todos los organismos y, en consecuencia, la voluntad y la inteligencia del hombre son comparativamente lo más perfecto y, sobre todo, lo más capaz de un progreso y una perfección cada día mayores.

Poder neural y poder muscular. La voluntad, como la inteligencia, es una facultad neurológica del organismo animal, y tiene como órgano específico el cerebro… La fuerza muscular o física y la fuerza neural, o poder de la voluntad y la inteligencia, tienen esto en común: en primer lugar, que cada una depende de la organización del animal que este recibió en el nacimiento y que, en consecuencia, son el producto de una multitud de circunstancias y causas no solo existentes fuera de esta organización animal, sino anteriores a ella; y en segundo lugar, que todas son capaces de desarrollarse con el ejercicio y el entrenamiento, lo cual prueba una vez más que son el producto de causas y acciones externas.

Es obvio que siendo en su naturaleza e intensidad simplemente efectos de causas independientes de ellas, esas fuerzas tienen solo una relativa independencia dentro de esa causalidad universal que constituye y comprende los mundos. ¿Qué es la fuerza muscular? Es una fuerza material de cierta intensidad generada dentro del animal por la concurrencia de influencias o causas antecedentes, que en un momento dado permite al animal oponer a la presión de las fuerzas externas una resistencia no absoluta, sino relativa.

La voluntad está determinada por la estructura del organismo. Lo mismo es cierto para la fuerza moral que llamamos poder de la voluntad. Todas

[4] PHC; G I 228-229.

las especies animales están dotadas de este poder en diversos grados, y la diferencia depende ante todo de la naturaleza particular de su organismo. Entre todos los animales de esta tierra, la especie humana está dotada con ella en el más alto grado. Pero incluso dentro de esta especie no todos los individuos reciben con el nacimiento una disposición volitiva igual, estando determinada de antemano la mayor o menor fuerza de voluntad por la salud relativa y el desarrollo normal del propio cuerpo y, sobre todo, por una estructura cerebral más o menos afortunada. He aquí, pues, desde el mismo comienzo, una diferencia de la que el hombre no es, en ningún caso, responsable. ¿Es culpa mía que la Naturaleza me dotase con una fuerza de voluntad inferior? Ni los más insensatos teólogos y metafísicos se atreverán a decir que lo que llaman almas —es decir, la suma total de facultades afectivas, intelectuales y volitivas que cada uno recibe con el nacimiento— son todas iguales.

El papel del ejercicio en el entrenamiento de la voluntad. Desde luego, la facultad volitiva puede desarrollarse mediante la educación y los ejercicios apropiados, como las demás facultades del hombre. Estos ejercicios acostumbran gradualmente a los niños a reprimir la manifestación inmediata de cualquier impresión leve, y a controlar en mayor o menor medida los movimientos reflejos de sus músculos cuando se ven estimulados por sensaciones internas *y externas* transmitidas por los nervios.

En un estadio ulterior, cuando en el niño se ha desarrollado en cierta medida el poder reflexivo mediante una adecuada educación del carácter, el mismo ejercicio —cada vez más consciente, apoyado en la creciente inteligencia del niño y basándose sobre el poder volitivo que se desarrolla en su interior— entrena al niño para reprimir la expresión inmediata de sus sentimientos y deseos, y dominar todos los movimientos voluntarios del cuerpo (así como los de aquello que se denomina su alma, su pensamiento mismo, sus palabras y actos), sometiéndolos a una finalidad dominante, *sea esta buena o mala.*

¿El hombre es responsable de su formación? La voluntad del hombre, así desarrollada y entrenada, no es evidentemente sino el producto de influencias que están fuera de él y que, actuando sobre la voluntad, la determinan y configuran con independencia de sus propias resoluciones. ¿Puede un hombre ser considerado responsable de la formación —mala o buena, adecuada o inadecuada— que obtiene?...

Hasta cierto punto, un hombre puede convertirse en su propio educador, en su propio instructor tanto como creador. Pero debe observarse que cuanto

adquiere es solo una independencia relativa, y que en modo alguno está liberado de la dependencia inevitable o de la solidaridad absoluta mediante la cual él, como ser vivo, está encadenado irrevocablemente al mundo natural y social.[5]

[5] *Ibíd.*, 230-232.

9. El hombre, sometido a la inevitabilidad universal

La voluntad animal o humana no es la fuerza motriz creadora. Tras probar que la voluntad animal, incluida la humana, es un poder limitado capaz, como más tarde veremos, de modificar hasta cierto punto —mediante el conocimiento de las leyes naturales y sometiendo estrictamente sus acciones a dichas leyes— las relaciones entre el hombre y las cosas que le rodean, así como las relaciones entre las cosas mismas (pero incapaz de producir o crear la esencia de la vida animal); tras probar que el poder relativo de esta voluntad, contrastado con el único poder absoluto existente de la causalidad universal, aparecería como una impotencia absoluta o como una causa relativa de nuevos efectos relativos determinados y producidos por la misma causalidad, resulta evidente que no hemos de buscar la poderosa fuerza motriz creadora del mundo animal y humano en la voluntad humana, sino en la solidaridad universal e inevitable de cosas y seres.

La fuerza motriz universal es ciega e inconsciente. Esta fuerza-motriz no la llamamos ni inteligencia ni voluntad. De hecho, no tiene y no puede tener auto-conciencia alguna, ni determinación o resolución propias. No es el ser singular, indivisible y sustancial concebido por los meta-físicos, sino el producto y —como dije— el *resultado* eternamente reproducido por todas las transformaciones de los seres y cosas dentro del universo. En una palabra, no es una idea sino un hecho universal, más allá del cual resulta imposible concebir nada. Y este hecho no es en modo alguno un ser inmutable, sino el movimiento perpetuo que se manifiesta y forma en una infinidad de acciones y reacciones relativas de índole mecánica, física, química, geológica, vegetal, animal y humana. Como resultante de esa combinación de movimientos relativos e incontables, esta fuerza motriz universal es tan poderosa como inevitable, ciega e inconsciente.

Crea mundos, y es al mismo tiempo su producto. En todos los dominios de la naturaleza terrestre, se manifiesta a través de leyes o formas particulares de desarrollo. En el mundo orgánico y en la formación geológica de nuestra esfera se presenta como la incesante acción y reacción de leyes mecánicas, físicas y químicas que aparentemente pueden reducirse a una ley básica: la ley de gravitación y movimiento, o más bien de atracción material, de la que las demás leyes son solo sus diversas manifestaciones y transformaciones. Tales leyes, como ya he indicado, son generales en el sentido de que comprenden todos los fenómenos producidos sobre la tierra, gobernando las relaciones y el desarrollo de la vida orgánica, vegetal, animal y social, así como la totalidad inorgánica de las cosas.

La ley de nutrición, formulada por Augusto Comte. En el mundo orgánico, la misma fuerza motriz universal se manifiesta a través de una nueva ley basada sobre la suma total de las leyes generales; naturalmente, es una nueva transformación cuyo secreto se nos ha escapado hasta el presente, pero que constituye una ley particular en el sentido de manifestarse solo en los seres vivientes: las plantas, los animales y el hombre. Es la ley de nutrición, que utilizando la expresión de Augusto Comte[1] consiste en: «1. La*absorción* interior de materiales nutritivos extraídos del sistema ambiente y su asimilación gradual. 2. La *exhalación* hacia el exterior de moléculas, que a partir de ese momento se hacen extrañas al organismo y se desintegran necesariamente en la realización de la nutrición».

Esta ley es particular en el sentido de que no se aplica al mundo inorgánico, pero *es general y fundamental para todos los seres vivos.* El problema de la nutrición, *el gran problema de la economía social*, es la base real para todos los desarrollos posteriores de la humanidad.

Sensibilidad e irritabilidad: las propiedades del mundo animal. En el propio mundo animal, esta misma fuerza motriz universal reproduce la ley genérica de nutrición en una forma nueva y peculiar, combinándola con dos propiedades que distinguen a los animales de las plantas: la *sensibilidad* y la *irritabilidad.* Estas facultades son evidentemente materiales, y las facultades llamadas ideales —el sentimiento denominado moral, en contraste con la sensación física, así como las facultades de la voluntad y la inteligencia— no son sino su expresión más elevada o su transformación última. Ambas

[1] Augusto Comte, *Cours de Philosophie Positive*, t. III, p. 464 (Nota de Bakunin).

propiedades —sensibilidad e irritabilidad— solo se encuentran entre los animales. Combinadas con la ley de nutrición, que es común a los animales y a las plantas, esas propiedades constituyen la ley genérica particular de todo el mundo animal.[2]

La génesis de los hábitos animales. Las diversas funciones que llamamos facultades animales no son optativas, en el sentido de que el animal pueda ejercitarlas o no. Todas las facultades son propiedades esenciales, necesidades inherentes a la organización animal. Las diferentes especies, familias y clases de animales difieren entre ellas por la total ausencia de algunas facultades o por el superdesarrollo de unas a expensas de otras.

Incluso dentro de las especies, familias y clases animales, los individuos no tienen la misma fortuna. El espécimen perfecto es aquel en el que se encuentran armoniosamente desarrollados todos los órganos característicos del orden al cual pertenece el individuo. La carencia o la debilidad de uno de esos órganos constituye un defecto, y cuando el órgano es de un tipo esencial puede llevar a que el individuo se convierta en un monstruo. Monstruosidad o perfección, excelencia o defecto, todo esto le viene dado al individuo por la Naturaleza, y es recibido por él en su nacimiento.

Pero cuando una facultad existe *ha de ser ejercitada*, y hasta que el animal llega a un estadio de ocaso natural no dejará de tender necesariamente a su desarrollo y fortalecimiento mediante el ejercicio repetido, que crea hábito, y el hábito es la base de todo desarrollo animal. Cuanto más se ejerce y desarrolla, más se convierte en una fuerza irresistible dentro del animal, en una fuerza que debe ser obedecida implícitamente.

El animal se ve forzado a ejercitar sus facultades. Acontece a veces que una enfermedad o circunstancias externas más poderosas que la tendencia natural del individuo excluyen el ejercicio o desarrollo de una o varias facultades. En ese caso los órganos respectivos se atrofian, y el organismo entero sufre con arreglo a la importancia de esas facultades y sus órganos correspondientes. El individuo puede morir a causa de ello, pero si vive ha de ejercitar las facultades restantes bajo amenaza de muerte. En consecuencia, el individuo no es el dueño de esas facultades, sino su agente involuntario, su esclavo.

[2] PHC; G I 237-239; F III 262-266.

…Al ser un organismo vivo, dotado con la doble propiedad de la sensibilidad y la irritabilidad, capaz en cuanto tal de experimentar dolor tanto como placer, todo animal —incluido el hombre— se ve forzado por su propia naturaleza a comer, beber y desplazarse. Ha de hacerlo para obtener alimento, y también respondiendo a la necesidad suprema de sus músculos. A fin de *mantener su existencia, el organismo debe protegerse contra cualquier cosa que amenace su salud*, su alimento y todas las condiciones de su vida. Debe *amar, copular y procrear*. En la medida de su capacidad intelectual, debe reflexionar sobre las condiciones exigidas para la preservación de su propia existencia. *Debe querer* todas esas condiciones para sí. Y dirigido por una especie de previsión basada en la experiencia, jamás ausente por completo en animal alguno, se ve *forzado a trabajar*, en la medida de su inteligencia y su fuerza muscular, para prepararse el futuro más o menos distante.

El impulso animal alcanza el estadio de la autoconciencia en el hombre. Inevitable e irresistible en todos los animales, sin exceptuar al hombre más civilizado, esta tendencia imperiosa y fundamental de la vida constituye la base misma de todas las pasiones animales y humanas. Es instintiva, podríamos decir mecánica, en las organizaciones inferiores; es más consciente en las especies más elevadas, y alcanza el estadio de la plena autoconciencia solo en el hombre, que está dotado con la facultad preciosa de combinar, agrupar y expresar plenamente sus pensamientos. El hombre es el único animal capaz de abstraerse en su pensamiento del mundo externo, e incluso de su propio mundo interno, elevándose así a la universalidad de las cosas y los seres. Como puede verse a sí mismo desde las alturas de esta abstracción, como un objeto de su propio pensamiento, puede comparar, criticar, ordenar y subordinar sus propias necesidades, sin transgredir las condiciones vitales de su propia existencia. Todo ello le permite —naturalmente, dentro de límites muy estrechos, y siempre sin poder cambiar nada en el flujo universal e inevitable de causas y efectos— determinar mediante la *reflexión abstracta* sus propios actos, cosa que le proporciona en relación con la Naturaleza la falsa apariencia de una espontaneidad e independencia absoluta.[3]

¿Qué tipo de voluntad libre posee el hombre? ¿Posee realmente el hombre una voluntad libre? Sí y no, depende de lo que se quiera decir con esta expresión. Si por voluntad libre se entiende voluntad *arbitraria*, es decir, una

[3] *Ibíd.*, G I 242-245.

presunta facultad del individuo humano para determinarse con libertad e independencia de cualquier influencia externa; y si, como mantienen todas las religiones y sistemas metafísicos, gracias a esta presunta voluntad libre el hombre ha de ser excluido del principio de causalidad universal que determina la existencia de todo y hace que cada cosa dependa de todas las demás, no podemos sino rechazar esa libertad como un sinsentido, pues nadie puede existir fuera de esa causalidad universal.[4]

La estadística como ciencia solo es posible sobre la base del determinismo social. El socialismo, basado sobre la ciencia positiva, rechaza absolutamente la doctrina de la «voluntad libre». Admite que todos los llamados vicios y virtudes de los hombres son solo el producto de la acción combinada de la Naturaleza y la sociedad.

La Naturaleza, mediante el poder de influencias etnográficas, fisiológicas y patológicas, produce las facultades y tendencias que se denominan naturales, mientras que la organización social las desarrolla, las reprime o corrompe su desarrollo. Todos los hombres, sin excepción, son lo que han hecho de ellos la Naturaleza y la sociedad en todo momento de sus vidas.

Solo esta necesidad natural y social hace posible la aparición de la estadística como ciencia. Dicha ciencia no se contenta con verificar y enumerar hechos sociales, sino que además intenta explicar la conexión y la correlación de dichos hechos en la organización de la sociedad. Las estadísticas criminales, por ejemplo, demuestran que en un mismo país y en una misma ciudad, durante un período de diez, veinte o treinta años, se repite cada año casi en la misma proporción el mismo crimen o delito; es decir, mientras ninguna crisis política o social haya cambiado allí la actitud de la sociedad. Todavía más sorprendente es que los métodos usados para cometer crímenes se repitan también de año a año con la misma frecuencia. Por ejemplo, el número de crímenes por envenenamiento, arma blanca y de fuego, así como la cifra de suicidios cometidos de cierta manera, son casi siempre invariables. Esto llevó a Quetelet a hacer su memorable afirmación: «La sociedad prepara los crímenes, y los individuos se limitan a cometerlos».

La idea de la voluntad libre lleva a su corolario, la idea de la providencia. Esta repetición periódica de los mismos hechos sería imposible si las inclinaciones morales e intelectuales de los hombres, así como sus actos, de-

[4] FSAT; F I 96-97.

pendieran de una «voluntad libre». El término «voluntad libre» no tiene significado en absoluto, o indica que el individuo toma decisiones espontáneas y auto-determinadas, completamente ajenas a cualquier influencia exterior del orden natural o social. Pero si así fuese, si los hombres solo dependieran de sí mismos, el mundo estaría regido por un caos que suprimiría cualquier solidaridad entre las gentes. Los millones de voluntades libres, independientes entre sí, tenderían a la destrucción mutua, y sin duda lo lograrían de no ser por la voluntad despótica de la divina Providencia que «los guía mientras bullen y se trompican», y que degradándolos a todos al mismo tiempo, pone orden en la humana confusión.

Las implicaciones prácticas de la idea de la providencia divina. Este es el motivo de que todos los defensores de la doctrina del libre albedrío se vean llevados por la lógica a reconocer la existencia y la acción de una Providencia divina. Tal es la base de todas las doctrinas teológicas y metafísicas. Constituyen un sistema grandioso que durante largo tiempo satisfizo a la conciencia humana, y hemos de admitir que, desde el punto de vista del pensamiento abstracto o de la fantasía poética y religiosa, impresionan por su armonía y grandeza. Pero, desgraciadamente, su contrapartida apoyada sobre la realidad histórica ha sido siempre aterradora, y el propio sistema no puede soportar la prueba del criticismo científico.

De hecho, sabemos que mientras el Derecho Divino reinó sobre la tierra, la gran mayoría de las personas estaban sometidas a una explotación brutal e inmisericorde, que eran atormentadas, oprimidas y masacradas. Sabemos que hasta el presente, las masas del pueblo han sido mantenidas en la esclavitud en nombre de la divinidad religiosa y metafísica. Y no podía ser de otro modo, porque si el mundo —la Naturaleza tanto como la sociedad humana— estuviese gobernado por una voluntad divina, no habría lugar en él para la libertad humana. La voluntad del hombre es necesariamente débil e impotente ante la voluntad de Dios. En consecuencia, cuando intentamos defender la libertad metafísica, abstracta o imaginaria de los hombres, el libre albedrío, terminamos negando la libertad real. Ante Dios, el Omnipotente y Omnipresente, el hombre es solo un esclavo. Y puesto que la libertad humana es destruida por la Providencia Divina, solo permanecen los privilegios, es decir,

[5] IE; R IV 58-60; F V 160-162.

los derechos especiales otorgados por la Gracia Divina a ciertos individuos, a cierta jerarquía, dinastía o clase.[5]

La ciencia rechaza el libre albedrío. La experiencia acumulada, coordinada y asimilada que denominamos ciencia demuestra que el «libre albedrío» es una ficción insostenible contraria a la naturaleza de las cosas. Lo que llamamos voluntad es únicamente la manifestación de un cierto tipo de actividad neurológica, lo mismo que nuestra fuerza física es el resultado de la actividad de nuestros músculos. En consecuencia, ambas son igualmente productos de la vida natural y social, es decir de las condiciones físicas y sociales en medio de las cuales nace y crece todo hombre.[6]

La voluntad y la inteligencia son solo relativamente independientes. Así concebidas y explicadas, la libertad y la inteligencia del hombre ya no pueden considerarse un poder absolutamente autónomo, independiente del mundo material y capaz, al concebir pensamientos y acciones espontáneas, de romper la inevitable cadena de causas y efectos que constituye la solidaridad universal de los mundos. La aparente *independencia* de la voluntad y la inteligencia es *en gran medida relativa*, pues al igual que la fuerza muscular del hombre, esas fuerzas o capacidades nerviosas se producen en todo individuo por la concurrencia de circunstancias, influencias y acciones externas —materiales y sociales— que son absolutamente independientes de su pensamiento y su voluntad. Y lo mismo que hemos tenido que rechazar la posibilidad de lo que los metafísicos llaman ideas espontáneas, hemos de rechazar los actos espontáneos de la voluntad, la *libertad arbitraria de la voluntad* y la responsabilidad moral del hombre, en *el sentido teológico, metafísico y jurídico de la palabra*.[7]

La responsabilidad moral en los hombres y animales. Nadie habla de la voluntad libre de los animales. Todos coinciden en que los animales están gobernados durante todos los momentos de su vida y todos sus actos por causas independientes de su pensamiento y su voluntad. Nadie duda de que los animales siguen inevitablemente los impulsos recibidos del mundo externo y de su naturaleza interna; en una palabra, no hay posibilidad de que sus ideas y los actos espontáneos de su voluntad suspendan el flujo universal de la vida y, en consecuencia, no pueden cargar con responsabilidad jurídica o moral

[6] *Ibíd.*, R IV 60-61.
[7] PHC; G I 228; F III 245.

alguna. Sin embargo, todos los animales están indudablemente dotados de voluntad e inteligencia. Entre las facultades correspondientes de los animales y el hombre solo hay una diferencia cuantitativa, una diferencia de grado. ¿Por qué, entonces, declaramos que el hombre es absolutamente responsable, y el animal carece absolutamente de responsabilidad?

Creo que el error no está en esta idea de responsabilidad, que existe de un modo muy real tanto en los hombres como en los animales, aunque en diferentes grados. El error está en el *sentido absoluto* que nuestra vanidad humana, apoyada sobre una aberración teológica o metafísica, otorga a la responsabilidad humana. Todo el error está en este adjetivo, *absoluto*. El hombre no es *absolutamente* responsable, y los animales no son *absolutamente* irresponsables. La responsabilidad de unos y otros es *proporcional* al grado de reflexión del que son capaces.

La responsabilidad existe, pero es relativa. Podemos aceptar como axioma general que nada existe ni puede ser producido en el mundo humano si no existe en el mundo animal, al menos en estado embrionario, pues la humanidad es simplemente el último desarrollo de la animalidad sobre la tierra. De ello se sigue que si no existe una responsabilidad animal, no puede haber una responsabilidad por parte del hombre, estando este último sometido a la absoluta potencia de la Naturaleza tanto como el animal más imperfecto de la tierra; desde un punto de vista absoluto, el animal y el hombre son igualmente irresponsables.

Pero hay sin duda dentro del mundo animal una responsabilidad relativa con diversos grados. Imperceptible en las especies inferiores, se hace bastante pronunciada en los animales con organización superior. Las bestias crían a su prole y desarrollan en ella, a su manera, la inteligencia —es decir, la comprensión o el conocimiento de las cosas— y la voluntad, es decir, la facultad o la fuerza interna que nos permite controlar nuestros movimientos instintivos. Los animales incluso castigan con ternura paternal la desobediencia de sus pequeños. De ahí que hasta entre los animales aparezca el comienzo de la responsabilidad moral.

La voluntad del hombre está determinada en todo instante. Hemos visto que el hombre no es responsable de las capacidades intelectuales recibidas por el nacimiento, ni de la mala o buena formación recibida antes de llegar a la madurez o, al menos, antes de la pubertad. Pero entonces llegamos a un momento en que el hombre se hace consciente de sí, en que, dotado

con las cualidades morales e intelectuales inculcadas a través de la educación recibida del exterior, se convierte de algún modo en su propio creador, evidentemente *capaz* de desarrollar, expandir y fortalecer su voluntad y su inteligencia. ¿Se debe considerar responsable al hombre si no consigue hacer uso de esta posibilidad interna?

Pero ¿cómo puede considerársele responsable? Es evidente que en el instante de descubrirse capaz o moralmente obligado a tomar su resolución de trabajar sobre sí todavía no ha realizado este trabajo espontáneo e interno que le convertirá de algún modo en su propio creador; en ese momento, no es sino el producto de las influencias externas que le condujeron hasta allí. En consecuencia, la resolución que está a punto de tomar no depende del poder de la voluntad y el pensamiento auto-adquiridos —pues su propio trabajo todavía no ha comenzado—, sino de aquello que ya le han dado la Naturaleza y su educación, cosa independiente de sus propias resoluciones. La decisión, buena o mala, que está a punto de tomar será el efecto o el producto inmediato de la Naturaleza y de su educación, de las cuales no es responsable. De aquí se deduce que dicha resolución no implica en modo alguno responsabilidad por parte de quien la toma.

La inevitabilidad universal rige a la voluntad humana. Es evidente que la idea de la responsabilidad humana, idea por completo relativa, no puede aplicarse al hombre aislado y considerado como un individuo en estado de naturaleza, desligado del desarrollo colectivo de la sociedad. Visto como tal en presencia de esa causalidad universal, en cuyo seno todo cuanto existe es al mismo tiempo causa y efecto, creador y criatura, cualquier hombre aparece en todo instante de su vida como un ser absolutamente determinado e incapaz de romper, o incluso de interrumpir el flujo universal de la vida, con lo cual es despojado de toda responsabilidad jurídica. Con toda la autoconciencia producida dentro de él por el espejismo de una falsa espontaneidad, y a pesar de su voluntad e inteligencia —que son las condiciones indispensables para construir su libertad contra el mundo externo, incluidos los hombres que le rodean— el hombre, como todos los animales sobre esta tierra, permanece absolutamente sometido a la inevitabilidad universal que gobierna al mundo.[8]

[8] *Ibíd.*, G I 232; F III 257-259.

10. La religión en la vida del hombre

La génesis de la fe en Dios debe ser objeto de un estudio racional. Para las personas que piensan lógicamente y cuyas mentes funcionan al nivel de la ciencia moderna, esta unidad del Universo y el Ser se ha convertido en un hecho bien establecido. Sin embargo, hemos de admitir que este hecho —tan simple y autoevidente como para hacer absurda cualquier otra actitud— se encuentra en contradicción flagrante con la conciencia universal de la humanidad. Esta última, manifestándose a lo largo de la historia en formas ampliamente diversas, ha admitido siempre unánimemente la existencia de dos mundos distintos: el mundo espiritual y el mundo material, el mundo divino y el mundo real. Empezando por los toscos fetichistas, que adoraban en el mundo circundante la acción de algún poder sobrenatural encamado en algún objeto material, todos los pueblos han creído y siguen creyendo en la existencia de algún tipo de divinidad.

Esta abrumadora unanimidad tiene para muchos individuos más peso que las pruebas de la ciencia; y si la lógica de un pequeño número de pensadores, coherentes pero aislados, contradice el consenso universal, tanto peor —afirman tales individuos— para esa lógica.

De este modo, la antigüedad y la universalidad de la creencia en Dios se han convertido en pruebas irrefutables de su existencia, frente a toda ciencia y toda lógica. Pero, ¿por qué ha de ser así? Hasta la era de Copérnico y Galileo todo el mundo, a excepción de los pitagóricos, creía que el sol giraba alrededor de la tierra. ¿Probaba la universalidad de dicha creencia la validez de sus suposiciones? Comenzando con el origen de la sociedad histórica y terminando en nuestro propio período, una pequeña minoría conquistadora ha explotado y sigue explotando el trabajo forzado de las masas de trabajadores, esclavos o asalariados. ¿Se sigue de ello que la explotación del trabajo de alguien por parte de parásitos no sea una iniquidad, un robo y un saqueo? He aquí dos ejemplos para probar que los argumentos de nuestros deístas carecen por completo de valor.

De hecho, no hay nada más universal y más antiguo que el absurdo; al contrario, la verdad es relativamente mucho más joven, pues constituye siempre el resultado y el producto del desarrollo histórico, jamás su punto de partida. Porque el hombre, primo por origen si no descendiente directo del gorila, comenzó en la oscura noche del instinto animal hasta llegar al amplio mediodía de la razón. Esto explica plenamente sus absurdos pasados, y nos consuela en parte de sus errores presentes. Todo el desarrollo histórico del hombre es simplemente un proceso de abandono progresivo de la pura animalidad mediante la creación de su humanidad.

De aquí se deduce que la antigüedad de una idea, en vez de demostrar nada, debe al contrario despertar nuestras sospechas. En cuanto a la universalidad de una falacia, solo prueba una cosa: la identidad de la naturaleza humana en todo momento y en todo clima. Puesto que todos los pueblos han creído y siguen creyendo en Dios, hemos de concluir, sin dejarnos dominar por este concepto discutible, que a nuestro juicio no puede prevalecer contra la lógica ni contra la ciencia, que la idea de la divinidad, producida sin duda por nosotros mismos, es un error necesario en el desarrollo de la humanidad. Debemos preguntamos cómo y por qué llegó a nacer, y por qué todavía es necesario para la gran mayoría de la especie humana.[1]

El estudio del origen de la religión es tan importante como su análisis critico. No seremos capaces de destruir la idea del mundo sobrenatural o divino, anclada en la opinión de la mayoría, hasta explicarnos cómo llegó a nacer esa idea y cómo tenía necesariamente que aparecer en el desarrollo natural de la mente y la necesidad humana, por muy fuerte que pueda ser nuestra convicción científica sobre el carácter absurdo de la misma. Sin este conocimiento, jamás podremos atacarla en las profundidades del ser humano donde tiene sus raíces. Condenados a una lucha estéril e inacabable, habríamos de contentarnos con batirla solamente sobre la superficie, en sus incontables manifestaciones, cuyo absurdo podrá ser revelado gracias a los golpes del sentido común, pero que reaparecerá en formas nuevas y no menos carentes de sentido. Mientras permanezca intacta la raíz de la creencia en Dios, no dejará de suscitar nuevos brotes. Así, por ejemplo, en ciertos

[1] FSAT; F I 83-86.

círculos de la sociedad civilizada el espiritismo tiende a establecerse sobre las minas de la Cristiandad.[2]

¿Cómo pudo llegar a surgir la idea del dualismo? Estamos más convencidos que nunca de la necesidad urgente de resolver la cuestión siguiente: *puesto que el hombre forma un todo con la naturaleza y no es sino el producto material de una cantidad indefinida de causas exclusivamente materiales, ¿cómo llegó a nacer, se estableció y echó raíces tan profundas en la conciencia humana esta dualidad de los dos mundos opuestos, uno material y otro espiritual, uno divino y otro natural?*.[3]

La fuente de la religión. La incesante acción y reacción del todo sobre cada punto singular, y la acción recíproca de cada punto singular sobre el todo constituye la vida, como hemos dicho. Ella es la ley suprema y genérica, la totalidad de mundos que eternamente produce y es producida al mismo tiempo. Eternamente activa y todopoderosa, esta solidaridad universal o causalidad mutua que en lo sucesivo llamaremos *Naturaleza* creó —entre el número incontable de otros mundos— nuestra tierra con su jerarquía de seres, desde los minerales hasta el hombre. Reproduce constantemente esos seres, los desarrolla, los nutre y preserva, y cuando les llega el momento —muchas veces antes— los destruye, o más bien los transforma en otros seres. Ella es, pues, el poder omnipotente frente al cual resulta impensable la independencia y la autonomía; el ser supremo que comprende y atraviesa con su acción irresistible la existencia de todos los seres. Entre los vivientes, no hay uno solo que no lleve dentro de sí en una forma más o menos desarrollada el sentimiento o la percepción de esta suprema influencia y de esta dependencia absoluta.[4]

La esencia de la religión es el sentimiento de dependencia absoluta en relación con la naturaleza eterna. La religión, como todas las demás cosas humanas, tiene su fuente primaria en la vida animal. Es imposible decir que ningún animal, excepto el hombre, tenga algo próximo a una religión definida, porque incluso la más tosca de las religiones supone un grado de reflexión no alcanzado todavía por animal alguno, excepto el hombre. Pero es también imposible negar que la existencia de todos los animales, sin excepción, revela todos los elementos o materiales constitutivos de la religión, exceptuando

[2] *Ibíd.*, 86-87.
[3] *Ibíd.*, 87-88.
[4] *Ibíd.*, 96-97.

por supuesto ese aspecto ideal —el pensamiento— que pronto o tarde la destruirá. De hecho, ¿cuál es la verdadera sustancia de toda religión? Es precisamente este sentimiento de absoluta dependencia del individuo efímero en relación con la Naturaleza eterna y omnipotente.

El miedo instintivo es el comienzo de la religión. Es difícil para nosotros observar este sentimiento y analizar todas sus manifestaciones en los animales de especies inferiores. Sin embargo, podemos decir que el instinto de auto-preservación, encontrado incluso en las organizaciones animales comparativamente más pobres, es una especie de sabiduría común engendrada en todos bajo la influencia de un sentimiento que, como hemos afirmado, constituye un efecto religioso en su naturaleza. En los animales dotados de una organización más completa y más próxima al hombre, este sentimiento se manifiesta de un modo más perceptible para nosotros, por ejemplo, el pánico instintivo que se apodera de ellos cuando se produce alguna gran catástrofe natural como los terremotos, los fuegos forestales o las grandes tormentas. En general, podríamos decir que el miedo es uno de los sentimientos predominantes de la vida animal.

Todos los animales que viven en libertad son tímidos, lo cual demuestra que viven en un estado de miedo instintivo incesante, obsesionados siempre con la sensación del peligro; es decir, son conscientes en alguna medida de una influencia todopoderosa que siempre y en todas partes los persigue, los penetra y los rodea. Este temor —los teólogos dirían temor de Dios— es el comienzo de la sabiduría, es decir, de la religión. Pero en los animales no llega a convertirse en religión porque carecen del poder reflexivo que dicta el sentimiento, determina su objeto y lo transmuta en conciencia, en pensamiento. Por consiguiente, tienen razón las pretensiones de que el hombre constituye un ser religioso por naturaleza: es religioso como otros animales, pero sobre la tierra él es el único *consciente de su religión.*

El miedo es el primer objeto del pensamiento reflexivo naciente. Se dice que la religión es el primer despertar de la razón; sí, pero en la forma de la sinrazón. La religión, como acabamos de observar, comienza con el miedo. En efecto, el hombre, al despertar con los primeros rayos del sol interior que llamamos conciencia y al emerger lentamente, paso a paso, del semi-sueño sonambúlico y la existencia totalmente instintiva que llevaba mientras se encontraba aún en el estado de pura inocencia o estado animal —tras haber nacido, además, como todos los animales, con miedo a ese mundo externo que

le produce y le nutre, pero que al mismo tiempo le oprime, le asfixia y amenaza con devorarle en todo instante—, el hombre estaba destinado a hacer del miedo mismo el primer objeto de su pensamiento reflexivo naciente.

Puede suponerse que en el hombre primitivo, al despertar su inteligencia, este temor instintivo debe haber sido más fuerte que el de los animales de otras especies. En primer lugar, porque el hombre nació peor equipado para la lucha en comparación con otros animales, y porque su infancia dura mucho más. También porque esa misma facultad del pensamiento reflexivo, recién surgida a lo abierto y esperando todavía alcanzar un grado de madurez y poder suficiente para discernir y utilizar objetos externos, estaba destinada a arrancar al hombre de la unión y la armonía instintiva con la Naturaleza donde —al igual que su primo, el gorila— moró antes de despertar su pensamiento. En consecuencia, el poder de reflexión le aisló dentro de esta Naturaleza que, habiéndose hecho extraña, estaba destinada a aparecer tras el prisma de su imaginación, estimulada y ampliada por el efecto de esta incipiente reflexión como un poder sombrío y misterioso, infinitamente más hostil y amenazador que en la realidad.

La pauta de sensaciones religiosas entre los pueblos primitivos. Es extremadamente difícil, si no imposible, hacer un relato exacto de las primeras sensaciones y fantasías religiosas de los salvajes. En sus detalles eran probablemente tan variadas como el carácter de las diversas tribus primitivas, y tan diversas como el clima, el hábitat y las demás circunstancias donde se desarrollaron. Pero dado que esas sensaciones y fantasías eran después de todo humanas en su carácter, a pesar de esta gran diversidad de detalles estaban destinadas a tener unos pocos y simples puntos generales en común, que intentaremos determinar. Sea cual fuere el origen de los diversos grupos humanos y la separación de razas sobre esta tierra; bien sea que todos los hombres hayan tenido un Adán (un gorila o un primo del gorila) como antepasado, o bien sea que surgieron de diversos antepasados semejantes creados por la Naturaleza en diferentes puntos y en diferentes épocas con una relativa independencia entre sí, la facultad que propiamente constituye y crea la humanidad de todos los hombres —la reflexión, el poder de abstracción, la razón, el pensamiento, en una palabra, la facultad de concebir ideas (y las leyes determinantes de la manifestación de esta facultad)— permanece idéntica en todos los tiempos y lugares. Esas leyes son inmodifícables en todo lugar y momento, y ningún desarrollo humano puede contrariarlas. Esto nos permi-

te creer que las fases principales observadas en el primer desarrollo religioso de un pueblo tienden forzosamente a reproducirse en el desarrollo de todas las demás poblaciones de la tierra.

El fetichismo, la primera religión, es una religión del miedo. A juzgar por los unánimes informes de viajeros que durante siglos han estado visitando las islas oceánicas, o de los que en nuestros días han penetrado hasta el interior de África, *el fetichismo* ha debido ser la primera religión, la religión de todos los pueblos salvajes, los menos alejados del estado de Naturaleza. Pero el fetichismo es simplemente *una religión del miedo*. Es la primera expresión humana de esa sensación de dependencia absoluta mezclada con terror instintivo que hallamos en el fondo de toda vida animal y que, como hemos dicho, constituye la relación religiosa con la Naturaleza omnipotente propia del individuo, incluso en las especies más inferiores.

¿Quién no conoce la influencia y la impresión producida en todos los seres vivientes, sin exceptuar las plantas, por los grandes fenómenos regulares de la Naturaleza, como la salida y la puesta del sol, la luz lunar, el paso de las estaciones, la sucesión del frío y el calor, la acción particular y constante del océano, de montañas, desiertos, o catástrofes naturales como las tempestades, los eclipses y terremotos, y también las relaciones diversas y mutuamente destructivas de los animales entre sí y con las especies vegetales? Todo esto constituye para cada animal una totalidad de condiciones de existencia, un carácter y una naturaleza específica, y nos sentimos casi tentados a decir que un culto particular, porque en todos los animales y seres vivientes podemos encontrar una especie de adoración a la Naturaleza, compuesta por una mezcla de temor y júbilo, esperanza y angustia, muy semejante a la religión humana en cuanto al sentimiento. Ni siquiera faltan la invocación y la adoración.

La diferencia entre el sentimiento religioso del hombre y el del animal. Pensemos en el perro amaestrado que suplica de su dueño una caricia o una mirada; ¿no es la imagen de un hombre arrodillándose ante su Dios? Ese perro, con su imaginación, e incluso con los rudimentos pensantes desarrollados dentro de él por la experiencia, ¿no transfiere la omnipotencia de la Naturaleza a su dueño, como el hombre la transfiere a Dios? ¿Cuál es la diferencia entre el sentimiento religioso del hombre y el del perro? No se trata de la reflexión en cuanto tal, sino del grado de reflexión, o más bien de la capacidad para establecerla y concebirla como un pensamiento abstracto, generali-

zándolo mediante su designación con un nombre, pues el lenguaje humano posee la característica específica de expresar únicamente un concepto, una generalidad abstracta, y nunca las cosas reales que actúan inmediatamente sobre nuestros sentidos.

Puesto que el lenguaje y el pensamiento son dos formas diferenciadas, pero inseparables, del mismo acto humano reflexivo, al establecer el objeto de terror y adoración animal o el primer culto natural del hombre la reflexión lo universaliza y lo transforma en una entidad abstracta, tratando de designarlo mediante un nombre. El objeto realmente adorado por cualquier individuo es siempre el mismo: es *esta* piedra, *este* trozo de madera; pero desde el momento de recibir una palabra se convierte en un objeto o noción abstracta, en *un* trozo de madera o *una* piedra en general. De este modo, con el primer despertar del pensamiento manifestado en el lenguaje comienza el mundo exclusivamente humano, el mundo de abstracciones.

Los primeros brotes de la facultad de abstracción. Debido a esta facultad de abstracción, como hemos dicho, el hombre, nacido en la naturaleza y producido por ella, se crea bajo esas condiciones una segunda existencia conforme a su ideal y capaz —como él— de un desarrollo progresivo.[5] Esta facultad de abstracción, fuente de todos nuestros conocimientos e ideas, es la causa única de todas las emancipaciones humanas.

Pero el primer despertar de esta facultad, que no es sino la razón, no produce inmediatamente libertad. Cuando comienza a funcionar dentro del hombre, desembarazándose lentamente de los pañales de su instinto animal, no se manifiesta como una *reflexión razonada* que reconoce su propia actividad y es plenamente consciente de ella, sino como una *reflexión imaginativa*, como sinrazón. Como tal, va emancipando gradualmente al hombre de la esclavitud natural que se le impuso desde la cuna solo para someterle a una esclavitud nueva y mil veces más dura y terrible: la esclavitud de la religión.

¿Es el fetichismo un paso atrás, comparado con los sentimientos religiosos primitivos de los animales? La reflexión imaginativa del hombre transforma el culto natural —cuyos elementos y huellas ya hemos observado en todos los animales— en un culto humano, que en su forma más elemental es el fetichismo. Ya hemos indicado el ejemplo de animales que adoran instintivamente los grandes fenómenos de la naturaleza cuando están ejerciendo

[5] *Ibíd.*, R III 165-168; F I 97-104.

sobre sus vidas una influencia poderosa e inmediata, pero jamás hemos oído hablar de animales que adoren un trozo inofensivo de madera, un paño de cocina, un hueso o una piedra, aunque encontremos esa práctica en la religión primitiva de los salvajes, e incluso en el catolicismo. ¿Cómo explicar esta aparentemente extraña anomalía que, a la luz de la sensatez y el sentimiento realista, pone al hombre en una situación bastante inferior a la de los animales más primitivos?

La reflexión imaginativa es la fuente de las religiones fetichistas. Este absurdo es el producto de la reflexión imaginativa del salvaje. No solo siente el poder omnipotente de la Naturaleza como otros animales, sino que hace de él un objeto de reflexión constante, lo establece y generaliza proporcionándole algún tipo de nombre y hace de él el centro focal de sus fantasías infantiles. Incapaz todavía de comprender con su limitado pensamiento el universo, o nuestra esfera terrestre, o incluso el medio limitado donde vive, busca por todas partes el paradero de este poder omnipotente, cuyo sentimiento —ya reflejado en su conciencia— le acosa continuamente. Y por el juego de su ignorante fantasía —cuyos mecanismos serían difíciles de explicar ahora— vincula este poder omnipotente a este o aquel trozo de madera, de tela o de piedra… Es el puro fetichismo, la religión más religiosa, es decir, la más absurda de todas las religiones.

El culto a la brujería. Después del fetichismo, y algunas veces coexistiendo con él, aparece el culto a la brujería. Aunque no sea mucho más racional, es más natural que el puro fetichismo. Nos sorprende menos, porque estamos más acostumbrados a él dada la vecindad de los brujos; espiritistas, médiums, videntes con sus hipnotizadores, e incluso sacerdotes de la Iglesia Católica Romana o de la Iglesia Ortodoxa griega pretenden tener el poder de invocar a Dios con ayuda de unas pocas fórmulas misteriosas a fin de que penetre en [«sagrada»] agua, o atraviese una transubstanciación en pan y vino. Esos domadores de la divinidad, que se somete de buen grado a sus encantamientos, ¿no son también brujos de un cierto tipo? Desde luego, su divinidad —producto de un desarrollo de varios miles de años— es mucho más compleja que la divinidad de la brujería primitiva, cuyo único objeto es la idea del poder omnipotente ya establecida por la imaginación, pero todavía indeterminada en cuanto a su carácter moral o intelectual.

La distinción de bien y mal, justo o injusto, es todavía desconocida. No sabemos todavía si esta divinidad ama u odia, qué quiere y qué no quiere; no es

ni buena ni mala, es simplemente poder omnipotente y nada más. Sin embargo, el carácter de la divinidad comienza a adquirir algún perfil: es egoísta y vana, gusta del halago, de las genuflexiones, de la humillación e inmolación de seres humanos, de su adoración y sacrificios; y persigue y castiga cruelmente a quienes no desean someterse a su voluntad, es decir, a los rebeldes, los altivos, los impíos. Este, como sabemos, es el rasgo básico de la naturaleza divina en todos los dioses pasados y presentes creados por la sinrazón humana. ¿Existió alguna vez en el mundo un ser más atrozmente celoso, vano, sangriento y egoísta que el Yahvé judío o el Dios Padre de los cristianos?

La idea de Dios se separa del brujo. En el culto de la hechicería primitiva, la divinidad —o este poder indeterminado y omnipotente— aparece al principio inseparable de la persona del brujo: él es el propio Dios, como el fetiche. Pero tras cierto tiempo, el papel del hombre sobrenatural, del hombre-Dios, se hace insostenible para el hombre real y especialmente para el salvaje, que todavía no ha encontrado ningún medio para refugiarse de las preguntas indiscretas hechas por sus creyentes. La sensatez y el espíritu práctico del salvaje, que continúa desarrollándose paralela- mente a su imaginación religiosa, termina mostrando la imposibilidad de que sea Dios ningún hombre sometido a la debilidad y fragilidad humanas. Para él, el brujo sigue siendo sobrenatural, pero solo en el instante en que está poseído. ¿Poseído por quién? Por el poder omnipotente, por Dios…

La próxima fase: La adoración de fenómenos naturales. Así, la divinidad suele encontrarse fuera del brujo. Pero ¿dónde buscarla? El fetiche, la cosa divina, es ya anacrónico, y el brujo u hombre-Dios está siendo también sobrepasado como estadio definido de la experiencia religiosa. En un estadio ya avanzado, desarrollado y enriquecido con la experiencia y la tradición de diversos siglos el hombre busca la divinidad lejos de él, pero todavía en el dominio de las cosas con existencia real: en el Sol, la Luna y las estrellas, el pensamiento religioso comienza a abarcar el universo.

Panteísmo: persiguiendo el alma invisible del universo. El hombre solo pudo alcanzar este nivel después de haber pasado muchos siglos. Su facultad de abstracción, su razón ya desarrollada, se hizo más fuerte y experimentada a través del conocimiento práctico de las cosas circundantes y mediante la observación de sus relaciones o de la causalidad mutua, mientras que la recurrencia periódica de los fenómenos naturales le proporcionó el primer concepto de ciertas leyes de la Naturaleza.

El hombre comienza a sentir interés por la totalidad de los fenómenos y sus causas. Al mismo tiempo empieza a conocerse a sí mismo y, debido al poder de abstracción que le permite elevarse en el pensamiento sobre su propio ser haciendo de esto un objeto de su propia reflexión, comienza a separar su ser material y viviente de su ser pensante, su ser externo de su ser interno, su cuerpo de su alma. Pero cuando esta distinción queda hecha y establecida en su pensamiento, la transfiere naturalmente a su Dios, y comienza a buscar el alma invisible para este universo de apariencias. Fue así como estaba predestinado a aparecer el panteísmo hindú.

La pura idea de Dios. Hemos de detenernos en este punto, porque aquí es donde comienza la religión en el pleno sentido de la palabra, y con ella la verdadera teología y la verdadera metafísica. Hasta entonces la imaginación religiosa del hombre, obsesionada con la idea fija de un poder omnipotente, siguió su curso natural buscando mediante investigaciones experimentales la fuente y la causa de este poder omnipotente, primero en los objetos más próximos, luego en los fetiches, más tarde en los brujos, después en los grandes fenómenos naturales, y por último en las estrellas, pero siempre ligándolo a algún objeto visible y real, aunque pudiese hallarse muy alejado de él.

Pero ahora supone la existencia de un Dios espiritual, de un Dios invisible y extramundano. Por otra parte, hasta aquí todos sus Dioses eran seres limitados y particulares, que tenían su lugar entre otros seres no-divinos ni dotados de poder omnipotente, pero en todo caso con existencia real. Sin embargo, ahora afirma por primera vez la existencia de una divinidad universal: un Ser de Seres, la sustancia y el creador de todos los seres limitados y particulares, el alma universal de todo el universo, el gran Todo. Es aquí donde comienza el verdadero Dios y, con él, la verdadera religión.

La unidad no se encuentra en la realidad, sino que es creada en la mente del hombre. Hemos de examinar actualmente el proceso en virtud del cual llegó el hombre a este resultado, para establecer en su origen histórico la verdadera naturaleza de la divinidad.

Todo el problema se reduce a lo siguiente: ¿cómo se originó la representación del universo y la idea de esta unidad? Empecemos afirmando que la representación del universo no puede existir para el animal, pues al revés que todos los objetos reales circundantes —grandes o pequeños, próximos o lejanos— esta representación no viene dada como una percepción inmediata de nuestros sentidos. Es un ser abstracto, y en consecuencia solo puede

existir gracias a la facultad abstractiva, lo cual deja su existencia circunscrita exclusivamente al hombre.

Veamos, entonces, cómo se formó dentro del hombre. El hombre se ve rodeado por objetos externos; él mismo, en la medida en que es un ser viviente, constituye un objeto de su propio pensamiento. Todos esos objetos que aprende lenta y gradualmente a discernir están conectados entre sí por relaciones mutuas e invariables que también puede aprender a discernir en mayor o menor medida; sin embargo, a pesar de esas relaciones que unifican a los objetos sin confundirlos, las cosas permanecen separadas unas de otras. De este modo, el mundo externo solo presenta al hombre una diversidad de objetos, acciones y relaciones incontables, separadas y distintas, sin el más leve asomo de unidad: se trata de una yuxtaposición interminable, pero no es una totalidad. ¿De dónde proviene la unidad? Yace en el pensamiento del hombre. La inteligencia humana está dotada con una facultad abstractiva que, tras examinar lentamente y por separado cierto número de objetos, permite comprenderlos instantáneamente dentro de una representación singular, unificarlos en un solo acto de pensamiento. De este modo, el pensamiento del hombre es aquello que crea la unidad y la transfiere a la diversidad del mundo externo.

Dios es la abstracción más alta. De aquí se deduce que esta unidad no es un ser concreto y real, sino un ser abstracto producido solo por la facultad abstractiva del hombre. Decimos *abstractiva* porque, a fin de unificar tantos objetos distintos en una sola representación, nuestro pensamiento ha de abstraer todas sus diferencias —es decir, su existencia separada y real— y retener exclusivamente cuanto tienen en común. Se sigue de ello que cuanto mayor sea el número de objetos incluidos dentro de esta unidad conceptual y más extenso sea su alcance —lo cual constituye su determinación positiva— más abstracta se hace y más despojada de realidad.

Con toda su exuberancia y su transitorio esplendor, la vida ha de encontrarse por debajo, en la diversidad; con su eterna y sublime monotonía, la muerte está mucho más arriba en la escala de la unidad. Intentemos elevarnos más y más mediante este poder de abstracción, intentemos trascender todo este mundo terrestre, comprender en un solo pensamiento el mundo solar. Imaginemos esta sublime unidad: ¿qué queda capaz de llenarla? El salvaje tendría dificultades en contestar esta pregunta, pero nosotros se la contestaremos: quedará en ese caso la materia con lo que llamamos el poder de

abstracción, materia en movimiento con sus diversos fenómenos, como luz, calor, electricidad, magnetismo, etc., que son —como está probado— diferentes manifestaciones de una misma cosa.

Pero si mediante el poder de esta ilimitada facultad abstractiva seguís ascendiendo sobre el mundo solar y unificáis en nuestro pensamiento no solo los millones de soles que vemos brillando en el firmamento, sino también las miríadas de sistemas solares invisibles cuya existencia deducimos a través del pensamiento, si mediante esa misma razón que careciendo de límites para su facultad abstractiva se niega a considerar finito el universo (es decir, la totalidad de todos los mundos existentes) y luego abstrae de él a través del mismo pensamiento la existencia particular de todos y cada uno de los mundos existentes, cuando intentáis captar la unidad de este universo infinito, ¿qué queda capaz de determinarlo y llenarlo? Solo una palabra, una abstracción: el *Ser Indeterminado*, es decir, la inmovilidad, el vacío, la nada absoluta, Dios.

Dios es, entonces, la abstracción absoluta, el producto del propio pensamiento humano que, como el poder de abstracción, ha trascendido todos los seres conocidos, todos los mundos existentes, y que tras haberse despojado mediante este acto de cualquier contenido real, y haber llegado nada menos que al mundo absoluto, lo pone ante sí como el *Ser Supremo Uno y Único*, sin reconocerse a sí mismo en esta sublime desnudez.[6]

[6] *Ibíd.*, F I 112-121.

11. El hombre necesitaba buscar a Dios dentro de sí mismo

Los atributos de Dios. En todas las religiones que se dividen el mundo y están dotadas de una teología más o menos desarrollada —salvo el budismo, esa extraña doctrina que, completamente mal entendida por sus cientos de millones de seguidores, estableció una religión sin Dios—, como también en todos los sistemas metafísicos, Dios se nos aparece sobre todo como un ser supremo, eternamente preexistente y pre-determinante, que contiene en sí mismo el pensamiento y la voluntad generadora anteriores a toda existencia: la fuente y causa eterna de toda creación, inmutable y siempre igual a sí misma en el movimiento universal de los mundos creados. Como ya hemos visto, este Dios no se encuentra en el universo real, al menos en la parte del mismo al alcance del conocimiento humano. No habiendo sido capaz de encontrar a Dios fuera de sí, el hombre necesitaba buscarlo dentro. ¿Cómo lo buscó? Despreciando a todas las cosas reales y vivientes, a todos los mundos visibles y conocidos.

Pero hemos visto que al término de este estéril viaje, la facultad o acción abstractiva del hombre solo descubre un objeto singular: él mismo, despojado de todo contenido y privado de todo movimiento; se descubre como una abstracción, como un ser absolutamente inmóvil y absolutamente vacío. Diríamos: como un no-ser absoluto. Pero la fantasía religiosa lo define como el Ser Supremo, como Dios.

El hombre encontró a Dios y se hizo su criatura. Además, como antes observábamos, el hombre se vio llevado a esta abstracción por el ejemplo de la diferencia, e incluso el conflicto que la reflexión —ya desarrollada hasta este punto— comenzó a establecer entre el hombre externo (su cuerpo) y su ser interno, que comprende el pensamiento y la voluntad (el alma humana). No siendo consciente, por supuesto, de que este último es solo el producto o la expresión última y siempre renovada del organismo humano; viendo, por

el contrario, que en la vida cotidiana el cuerpo parece obedecer siempre las sugestiones del pensamiento y la voluntad, y suponiendo por ello que si el alma no es el creador, es al menos el señor del cuerpo (que no tiene entonces misión alguna, sino su servicio y su expresión externa), el hombre religioso, desde el momento en que, en virtud de su facultad de abstracción y del modo descrito, llegó al concepto de un ser universal y supremo que no es más que la afirmación de ese poder de abstracción como su propio objeto, lo transformó en el alma del universo entero, en Dios.

La cosa creada se convierte en creador. De este modo, el verdadero Dios —el Dios universal, externo e inmutable creado por la doble acción de la imaginación religiosa y la facultad abstractiva humana— quedó instalado por primera vez en la historia. Pero desde el momento en que Dios se consolidó y se hizo conocido, el hombre, olvidando o ignorando la acción de su propio cerebro, creadora de ese Dios, y no siendo capaz de reconocerse en lo sucesivo en su propia creación —la abstracción universal—, empezó a adorarlo. Con ello sufrieron un cambio los papeles del hombre y de Dios: la cosa creada se convirtió en el presunto creador verdadero, y el hombre tomó su lugar entre las demás criaturas miserables, como una más, escasamente privilegiada en relación al resto.

Las implicaciones lógicas del reconocimiento de un Dios. Una vez instalado Dios, el desarrollo progresivo ulterior de las diversas teologías puede explicarse naturalmente como el reflejo del desarrollo histórico de la humanidad. Pues tan pronto como la idea de un ser sobrenatural y supremo ha tomado posesión de la imaginación humana estableciéndose como una convicción religiosa —hasta el extremo de parecerle al hombre más cierta esta realidad que la de las cosas reales vistas o tocadas con las manos— empezó a parecerle natural que esta idea se convirtiese en la base principal de toda experiencia humana, y que necesariamente la modificara, la penetrara y la dominara por completo.

Inmediatamente el Ser Supremo se le apareció como el dueño absoluto, como pensamiento, voluntad, como fuente universal, como creador y regulador de todas las cosas. Nada podía rivalizar con él, y todo tenía que desvanecerse ante su presencia, pues la verdad de todo residía únicamente en el propio Dios, y cada ser particular, incluido el hombre —por muy poderoso que pudiese parecer— solo existía debido al decreto divino. No obstante, todo ello

es enteramente lógico, porque en otro caso Dios no sería el Ser Supremo, Omnipotente y Absoluto; es decir, Dios no podría existir en modo alguno.

Dios es un ladrón. Desde entonces, como consecuencia natural, el hombre atribuyó a Dios todas las cualidades, fuerzas y virtudes que descubría gradualmente en sí mismo o en su medio. Hemos visto que Dios, instalado como el ser supremo, es simplemente una abstracción absoluta, carente de toda realidad, contenido y determinación, y que está desnudo y nulo como la propia nada. Como tal, se llena y enriquece con todas las realidades del mundo existente, apareciendo ante la fantasía religiosa como su Señor y su Maestro. De aquí se deduce que Dios es el saqueador absoluto y que, siendo el antropomorfismo la esencia misma de toda religión, el Cielo —la morada de los dioses inmortales— no es sino un espejo deformado que devuelve al creyente su propia imagen en una forma invertida e hinchada.

La religión distorsiona las tendencias naturales. Pero la acción de la religión no solo consiste en llevarse de la tierra sus riquezas y sus poderes naturales, o las facultades y virtudes mundanas según van siendo descubiertas en el desarrollo histórico, para transferírselas al Cielo y transmutarlas en tantos seres o atributos divinos. Al efectuar esa transformación, la religión cambia radicalmente la naturaleza de tales poderes y cualidades, y los falsifica y corrompe, dándoles una dirección diametralmente opuesta a su tendencia originaria.

El amor y la justicia divinos se convierten en azotes de la humanidad. De este modo, la razón —único órgano que posee el hombre para discernir la verdad— al convertirse en razón divina, deja de ser inteligible y se impone a los creyentes como una apelación al absurdo. Entonces el respeto al Cielo se convierte en desprecio hacia la tierra, y la adoración de la divinidad se convierte en menosprecio de la humanidad. El amor humano, la inmensa solidaridad natural que vincula a todos los individuos y pueblos, y que pronto o tarde los unirá a todos haciendo dependiente la felicidad y la libertad de cada uno de la libertad y la felicidad de los demás en una comuna fraternal por encima de todas las diferencias de raza y color, este mismo amor —transmutado en amor divino y caridad religiosa— se convirtió en azote de la humanidad. Toda la sangre vertida en nombre de la religión desde el comienzo de la historia, y los millones de víctimas humanas inmoladas para mayor gloria de Dios, así lo atestiguan…

Por último, la justicia misma, madre futura de la igualdad, transportada en tiempos de la fantasía religiosa hacia las regiones celestiales y transformada en justicia divina, retoma inmediatamente a la tierra en la forma teológica de la gracia divina que siempre y en todas partes se alía al más fuerte, sembrando entre los hombres solo violencia, privilegios, monopolios, y todas las desigualdades monstruosas consagradas por el derecho histórico.

La necesidad histórica de la religión. No pretendemos con ello negar la necesidad histórica de la religión, ni afirmamos tampoco que haya sido un mal absoluto a lo largo de la historia. Fue y desdichadamente sigue siendo un mal inevitable para la gran mayoría ignorante de la humanidad, tan inevitable como los errores y las divagaciones en el desarrollo de las facultades humanas. Como hemos dicho, la religión es el primer despertar de la razón humana en forma de sinrazón divina; es el primer destello de la verdad humana a través del velo divino de la falsedad; la primera manifestación de moralidad humana, de justicia y de derecho a través de las iniquidades históricas de la gracia divina; y, por último, el aprendizaje de la libertad, bajo el yugo humillante y doloroso de la divinidad, yugo que a la larga habrá de romperse para conquistar efectivamente la razón razonable, la verdadera verdad, la justicia plena y la libertad real.

La religión como primer paso hacia la humanidad. En la religión el animal humano, emergiendo de la bestialidad da el primer paso hacia la humanidad; pero mientras siga siendo religioso, jamás alcanzará su meta, pues toda religión le condena al absurdo y, descarriando sus pasos, le hace buscar lo divino en vez de lo humano. A través de la religión los pueblos que acaban de liberarse de la esclavitud natural, donde están hundidas profundamente otras especies animales, vuelven a caer en una nueva esclavitud, en la servidumbre ante hombres fuertes y castas privilegiadas por elección divina.[1]

Todas las religiones y sus dioses no han sido nunca más que la creación de la fantasía crédula de hombres que no habían alcanzado el nivel de pura reflexión y pensamiento libre basados en la ciencia. En consecuencia, el Cielo religioso no fue sino un espejismo donde el hombre, exaltado por la fe, encontró mucho tiempo atrás su propia imagen ampliada e invertida, es decir, *deificada*.

[1] FSAT; F I 128-134.

La historia de las religiones, de la grandeza y el ocaso de los sucesivos dioses, no es por tanto más que la historia del desarrollo de la inteligencia y la conciencia colectiva de la humanidad. En la medida en que los hombres descubrían en sí mismos o en la Naturaleza externa un poder, una capacidad de cualquier tipo o especie, se la atribuían a esos dioses, tras exagerarla y ampliarla más allá de toda medida, como hacen los niños, mediante un acto de fantasía religiosa. Así, debido a esta modestia y generosidad de los hombres, el Cielo se enriqueció con los despojos de la Tierra, y como consecuencia natural, a medida que se hacía más opulento, más miserable iba siendo la humanidad. Una vez establecido, se proclamó que Dios era naturalmente el dueño, la fuente y el propietario de todas las cosas, siendo el mundo real solo su reflejo.

El hombre, su creador inconsciente, se arrodilló ahora ante él reconociéndose a sí mismo como la criatura y el esclavo de Dios.

El cristianismo es la religión final y absoluta. El cristianismo es precisamente la religión *par excellence*, porque exhibe y manifiesta la naturaleza y la esencia misma de toda religión: el empobrecimiento sistemático y absoluto, la esclavitud y la degradación de la humanidad en beneficio de la divinidad. Esto constituye el principio supremo, no solo de toda religión, sino de toda metafísica, como también de las escuelas deístas y panteístas. Al ser Dios todo, el mundo real y el hombre son nada. Al ser Dios la verdad, la justicia y la vida infinita, el hombre es falsedad, iniquidad y muerte. Siendo Dios el señor, el hombre es el esclavo. Incapaz de encontrar por sí mismo el camino hacia la verdad y la justicia, ha de recibirlas como una revelación del más allá, a través de intermediarios elegidos y enviados por la gracia divina.

Pero quien dice revelación dice reveladores, profetas y sacerdotes, quienes tras verse reconocidos como representantes de Dios sobre la tierra, como profesores y guías de la humanidad en su camino hacia la vida eterna, reciben la misión de dirigirla, gobernarla y mandarla en su existencia terrestre. Todos los hombres les deben fe y absoluta obediencia. Esclavos de Dios, los hombres han de ser también esclavos de la Iglesia y del Estado, en la medida en que este último resulta consagrado por la Iglesia. Entre todas las religiones que han existido y existen todavía, el cristianismo ha sido la única que comprendió perfectamente este hecho, y entre todas las sectas cristianas la Iglesia Católica Romana lo ha proclamado y extendido con rigurosa coherencia. Este es el motivo de que el cristianismo sea la religión absoluta, la religión final, y

de que la Iglesia Apostólica Romana sea la única iglesia coherente, legítima y divina.

Con todas las deferencias debidas a los semi-filósofos y a los así llamados pensadores religiosos, decimos: *la existencia de Dios implica una abdicación de la razón y la justicia humana; es la negación de la libertad humana, y acaba necesariamente en la esclavitud teórica y práctica.*

Dios implica la negación de la libertad. Y si no nos sentimos inclinados a la esclavitud, no podemos ni debemos hacer la más leve concesión a la teología, porque en este alfabeto místico y rigurosamente coherente, cualquiera que comience por la A ha de llegar inevitablemente a la Z, y quien quiera adorar a Dios debe renunciar a su libertad y a su dignidad humana.

Dios existe; luego el hombre es un esclavo.

El hombre es inteligente, justo, libre; luego Dios no existe.

Desafiamos a cualquiera a que evite este círculo; y que cada cual haga ahora su elección.[2]

La religión está siempre aliada con la tiranía. Además, la historia nos muestra que los predicadores de todas las religiones —salvo los de Iglesias perseguidas— han estado aliados con la tiranía. E incluso los sacerdotes perseguidos, aunque combatiesen y maldijeran a los poderes que los perseguían, ¿no disciplinaban al mismo tiempo a sus propios creyentes, poniendo así los fundamentos de una nueva tiranía? La esclavitud intelectual, sea cual fuere su naturaleza, tendrá siempre como resultado natural la esclavitud política y social.

En sus diversas formas actuales, el cristianismo, y junto a él la metafísica doctrinaria y deísta brotada del cristianismo y que en esencia no es más que teología disfrazada, son sin duda alguna los obstáculos más formidables para la emancipación de la sociedad. Prueba de ello es que todos los gobiernos, todos los estadistas de Europa —que no son ni metafísicos, ni teólogos, ni deístas, y no creen verdaderamente ni en Dios ni en el diablo— defienden apasionada y obstinadamente a la metafísica tanto como a la religión, y a cualquier tipo de religión mientras enseñe, como es su invariable costumbre, la paciencia, la resignación y la sumisión.

La religión debe ser combatida. La obstinación con que los estadistas defienden a la religión prueba cuán necesario es combatirla y derrocarla.

[2] *Ibíd.*, 61-64.

¿Es necesario recordar aquí en qué medida desmoralizan y corrompen al pueblo las influencias religiosas? Destruyen su razón, el instrumento principal de la emancipación humana, y llenando la mente del hombre con divinas absurdeces reducen a idiocia al pueblo, y la idiocia es el fundamento de la esclavitud. Matan la energía laboral del hombre, que es su mayor gloria y su salvación, porque el trabajo constituye el acto por el cual el hombre se convierte en un creador y da forma a su mundo; el trabajo es el fundamento y la condición esencial de la existencia humana, al mismo tiempo que el medio a través del cual el hombre conquista su libertad y su dignidad humana.

La religión destruye este poder productivo del pueblo inculcando el desdén hacia la vida terrenal en comparación con la beatitud celeste, adoctrinando al pueblo con la idea de que el trabajo constituye una maldición o un castigo merecido, mientras el ocio constituye un privilegio divino. Las religiones matan en el hombre la idea de la justicia, estricto guardián de la hermandad y suprema condición de la paz, inclinando en todo momento la balanza hacia el lado de los más fuertes, que son siempre los objetos privilegiados de la solicitud, la gracia y la bendición divinas. Por último, la religión destruye en los hombres su humanidad, reemplazándola en sus corazones por la crueldad divina.

Las religiones están basadas sobre la sangre. Todas las religiones están fundadas sobre la sangre porque todas, como es sabido, se basan esencialmente en la idea del sacrificio, es decir, en la perpetua inmolación de la humanidad a la insaciable venganza de la divinidad. En este misterio sangriento el hombre es siempre la víctima, y el sacerdote —también un hombre, pero un hombre privilegiado por especial gracia— es el divino ejecutor. Esto explica por qué los sacerdotes mejores, más humanos y amables de todas las religiones han tenido casi siempre en el fondo de sus corazones —y si no allí, en su mente y en su fantasía (pues conocemos la influencia ejercida por ambas cosas en los corazones de los hombres)— algo cruel y sangriento. Este es el motivo de que los sacerdotes de la Iglesia Católica Romana, de la Rusa y la Griega Ortodoxa, y de las iglesias protestantes, se encuentren unánimemente unidos para preservar la pena de muerte cuando se ha puesto a discusión el tema de su abolición.

El triunfo de la humanidad es incompatible con la supervivencia de la religión. La religión cristiana se fundó más que ninguna otra sobre la sangre, y resultó históricamente bautizada con ella. Podemos contar los millones de

víctimas que esta religión de amor y perdón ha entregado a la venganza de su Dios. Recordemos las torturas que inventó e infligió a sus víctimas. ¿Es que ahora se ha hecho más amable y humana? ¡En absoluto! Conmovida por la indiferencia y el escepticismo, simplemente ha resultado impotente o más bien menos poderosa, pero —desgraciadamente— ni siquiera carece de poder para causar daño. En los países donde, galvanizada por pasiones reaccionarias, la religión proporciona la impresión externa de resucitar, ¿no es el primer movimiento *venganza y sangre*, el segundo la *abdicación de la razón humana*, y su conclusión la esclavitud? Mientras el cristianismo y los predicadores cristianos o de cualquier otra religión divina continúen ejerciendo la más leve influencia sobre las masas del pueblo, jamás triunfarán sobre la tierra la razón, la libertad, la humanidad y la justicia. Pues mientras las masas del pueblo estén hundidas en la superstición religiosa, siempre serán instrumentos dóciles en manos de todos los poderes despóticos aliados contra la emancipación de la humanidad.

Este es el motivo de que tenga la mayor importancia liberar a las masas de la superstición religiosa, no solo por nuestro amor hacia ellas sino en beneficio de nosotros mismos a fin de salvaguardar nuestra libertad y seguridad. Sin embargo, esta meta solo puede alcanzarse de dos modos: a través de la *ciencia racional*, y a través de la *propaganda del Socialismo*.[3]

Solo la revolución social puede destruir a la religión. La propaganda del libre pensamiento no podrá matar la religión en las mentes del pueblo. La propaganda del libre pensamiento es desde luego muy útil, indispensable como un medio excelente para convertir a individuos con criterios avanzados y progresivos. Pero apenas será capaz de conmover la ignorancia popular, porque la religión no es solo una aberración o una desviación del pensamiento, sino que conserva todavía su carácter especial de una protesta natural, viva y poderosa de las masas contra sus vidas estrechas y miserables. Las gentes van a la iglesia como van a una taberna, para embrutecerse, para olvidar su miseria, para verse en su imaginación al menos, durante unos pocos minutos, felices y libres, tan felices como los demás, la gente acomodada. Dadles una existencia humana, y jamás entrarán en una taberna o en una iglesia. Y solo la Revolución Social puede y debe darles tal existencia.[4]

[3] *Ibíd.*, 64-68.
[4] CL; F VI 398-399.

12. Ética: moralidad divina o burguesa

La dialéctica de la religión. Como hemos dicho, la religión es el primer despertar de la razón humana en forma de divina sinrazón. Es el primer destello de verdad humana a través del velo divino de la falsedad; es la primera manifestación de la moralidad humana, de la justicia y del derecho, a través de las iniquidades históricas de la gracia divina. Y, por último, es el aprendizaje de la libertad bajo el yugo humillante y doloroso de la divinidad, yugo que a la larga habrá de romperse para conquistar de hecho la razón razonable, la verdadera verdad, la plena justicia y la libertad real.

La religión inaugura una nueva servidumbre en lugar de la esclavitud natural. El animal humano, emergiendo de la bestialidad, da con la religión su primer paso hacia la humanidad; pero mientras siga siendo religioso, jamás alcanzará su meta, porque toda religión le condena al absurdo y, descarriando sus pasos, le hace buscar lo divino en vez de lo humano. A través de la religión, pueblos que apenas se habían liberado de la esclavitud natural donde otras especies animales están profundamente hundidas, caen en una nueva esclavitud, en la esclavitud ante hombres fuertes y castas privilegiadas por elección divina.

Los dioses como fundadores de estados. Uno de los atributos principales de los dioses inmortales consiste, según sabemos, en actuar como legisladores para la sociedad humana, como fundadores del Estado. Prácticamente todas las religiones mantienen que si el hombre quedase librado a sí mismo sería incapaz de discernir el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Era, pues, necesario que la propia divinidad descendiese de un modo u otro sobre la tierra para enseñar al hombre y establecer el orden civil y político en la sociedad. De lo cual se sigue esta conclusión triunfante: que todas las leyes y poderes consagrados por el Cielo deben ser obedecidos, siempre y a cualquier precio.

La moralidad fundada en la naturaleza animal del hombre. Esto es muy conveniente para los gobernantes, pero muy inconveniente para los gobernados. Y puesto que pertenecemos a estos últimos, tenemos especial interés en

estudiar con detalle este viejo principio utilizado para imponer la esclavitud, a fin de encontrar un modo de liberarnos de su yugo.

El problema se ha hecho actualmente en extremo simple: careciendo Dios de existencia alguna, o siendo exclusivamente la creación de nuestra facultad abstractiva, unida en primeras nupcias con el sentimiento religioso procedente de nuestro estadio animal; siendo solo una abstracción universal, incapaz de movimiento y acción propios, un absoluto No-Ser, imaginado como ser absoluto y dotado de vida exclusivamente por la fantasía religiosa, absolutamente vacío de todo contenido y enriquecido solo con las realidades de la tierra, devolviendo al hombre lo que le había robado solo de una forma desnaturalizada, corrompida, divina, Dios no puede ser ni bueno ni maligno, ni justo ni injusto. No es capaz de desear, de establecer cosa alguna, porque en realidad no es nada, y solo se convierte en todo a través de un acto de credulidad religiosa.

La raíz de las ideas de justicia y bien. En consecuencia, si esta credulidad descubrió en Dios las ideas de justicia y bien, fue únicamente porque se las había atribuido de modo inconsciente; estaba dando, mientras creía ser el recipiente. Pero el hombre no puede atribuir a Dios tales atributos si no los posee él mismo. ¿Y dónde los halló? En sí mismo, desde luego. Pero todo cuanto el hombre tiene le ha venido de su estadio animal, y su espíritu es simplemente el despliegue de su naturaleza animal. De este modo, las ideas de justicia y bien, al igual que todas las demás cosas humanas, deben tener sus raíces en la animalidad misma del hombre.[1]

La base de la moralidad solo debe encontrarse en la sociedad. El error común y básico de todos los idealistas, error que se deduce lógicamente de todo su sistema, es buscar la base de la moralidad en el individuo aislado, cuando se encuentra —y solo puede encontrarse— en los individuos asociados. Con el fin de demostrarlo empezaremos haciendo justicia de una vez por todas al individuo aislado o absoluto de los idealistas.

El **individuo solitario es una ficción**. Este individuo solitario y abstracto es una ficción no menos ilusoria que la de Dios. Ambos fueron creados simultáneamente en la fantasía de los creyentes o en la razón infantil, nunca en la razón reflexiva, experimental y crítica; al comienzo, esa ficción solo se encontraba en la razón imaginativa del pueblo, pero más tarde se desarrolló, aclaró

[1] FSAT; F I 133-136.

y dogmatizó gracias a los teóricos teológicos y metafísicos de la escuela idealista. Puesto que representan abstracciones faltas de cualquier contenido e incompatibles con cualquier tipo de realidad, terminan en la mera vaciedad.

Creo haber probado ya la inmoralidad de la ficción de Dios. Quiero analizar ahora la ficción —tan inmoral como absurda— de este individuo humano absoluto y abstracto que los moralistas de la escuela idealista consideran como la base de sus teorías políticas y sociales.

Carácter auto-contradictorio de la idea de un individuo aislado. No será muy difícil demostrar que el individuo humano a quien aman y ensalzan es un ser decididamente inmoral. Es el egoísmo personificado, un ser preeminentemente antisocial. Puesto que está dotado de un alma inmortal es infinito y auto-suficiente; en consecuencia, no está necesitado de nadie, ni siquiera de Dios, y mucho menos de los otros hombres. Lógicamente, no debiera soportar junto o sobre él la existencia de un individuo igual o superior, inmortal e infinito en la misma o en mayor medida que él. Debe por derecho ser el único hombre sobre la tierra, e incluso más: debe poder declararse único ser del mundo entero. En cuanto a la infinitud, cuando encuentra algo externo a ella, se topa con un límite, y ya no es infinitud; cuando dos infinitudes se encuentran, quedan recíprocamente canceladas.

La lógica contradictoria del individuo auto-suficiente solo puede superarse por el punto de vista materialista. ¿Por qué los teólogos y metafísicos —que en otros momentos demuestran ser lógicos sutiles— se permiten defender esta incoherencia, admitiendo la existencia de muchos hombres igualmente inmortales, es decir, igualmente infinitos, y la existencia de un Dios que es inmortal e infinito en un grado todavía mayor? Se vieron llevados a esta posición por la absoluta imposibilidad de negar la existencia real, el carácter mortal y la independencia mutua de millones de seres humanos que han vivido y siguen viviendo sobre la tierra. Este es un hecho que aún en contra de su voluntad no pueden negar.

Lógicamente debieran haber deducido de este hecho que las almas no son inmortales, que en modo alguno poseen una existencia separada de su exterior mortal y corpóreo; y que al limitarse unos a otros y encontrarse en una relación de dependencia mutua, y al descubrir fuera de sí una infinitud de objetos diversos, los individuos humanos —como todos lo demás seres de este mundo— son seres transitorios, limitados y finitos. Pero al reconocer esto, habrían tenido que renunciar a la base misma de sus teorías ideales,

habrían tenido que alzar la bandera del materialismo puro o de la ciencia experimental y racional. Y se ven impulsados a hacerlo por la poderosa voz del siglo.

Los idealistas huyen de la realidad a las contradicciones de la metafísica. Pero permanecen sordos a esa voz. Su naturaleza de hombres inspirados, de profetas, doctrinarios y sacerdotes, sus mentes impelidas por las sutiles falsedades de la metafísica y acostumbradas a la oscuridad de las fantasías idealistas, se rebelan contra las conclusiones abiertas y la plena luz de la simple verdad. Tienen tal horror a ella que prefieren soportar la contradicción creada por ellos mismos mediante esta absurda ficción de un alma inmortal, o consideran que su deber es buscar como solución un nuevo absurdo, la ficción de Dios.

Desde el punto de vista teórico, Dios no es en realidad sino el último refugio y la expresión suprema de todas las absurdeces y contradicciones del idealismo. En la teología, que representa a la metafísica en su estadio infantil e ingenuo, Dios aparece como la base y la causa primera del absurdo, pero en la metafísica en sentido estricto —es decir, en la teología refinada y racionalizada— constituye, por el contrario, la última instancia y el recurso supremo, en el sentido de que todas las contradicciones aparentemente insolubles en el mundo real descubren su explicación en Dios y a través de Dios, es decir, a través de un absurdo envuelto en lo posible por una apariencia racional.

La idea de Dios como única solución de las contradicciones. La existencia de un Dios personal y la inmortalidad del alma son ficciones inseparables; son dos polos de un mismo absurdo absoluto, cada uno de los cuales evoca al otro y busca en vano en el otro su explicación y su razón de ser. De este modo, a la contradicción evidente entre la supuesta infinitud de todo hombre y la existencia real de muchos hombres y, por consiguiente, de un número infinito de seres que se encuentran unos fuera de otros, y por ello se limitan necesariamente; entre su mortalidad y su inmortalidad; entre su dependencia natural y la independencia absoluta, los idealistas solo poseen una respuesta: Dios. Si esta respuesta no os explica nada, si no os satisface, la culpa es vuestra. No tienen otra explicación que ofrecer.[2]

[2] KGE; R II 279.

La ficción de la moralidad individual es la negación de toda moralidad. La ficción de la inmortalidad del alma y la ficción de la moralidad individual, que es su consecuencia necesaria, son la negación de toda moralidad. Y en este sentido hemos de hacer justicia a los teólogos; más consistentes y lógicos que los metafísicos, se atreven a negar lo que suele llamarse ahora *moralidad independiente*, declarando con mucha razón que, una vez admitida la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, es preciso reconocer también que la única moralidad es la ley divina revelada, la moralidad religiosa, vínculo existente entre el alma inmortal y Dios a través de la gracia divina. Aparte de este vínculo irracional, milagroso y místico, único sagrado y salvador, y de las consecuencias que trae consigo para los hombres, todos los demás vínculos son nulos e insignificantes. La moralidad divina es la absoluta negación de la moralidad humana.

El egoísmo de la moralidad cristiana. La moralidad divina encontró su expresión perfecta en la máxima cristiana: «amarás a Dios más que a ti mismo, y amarás a tu prójimo como a ti mismo», lo cual implica el sacrificio de uno mismo y del prójimo a Dios. Podemos admitir el sacrificio de uno mismo, aun siendo un obvio acto de disparatada demencia; pero el sacrificio de un congénere es, desde el punto de vista humano, absolutamente inmoral. ¿Por qué me veo forzado a este sacrificio inhumano? Por la salvación de mi propia alma. Esta es la última palabra de la cristiandad.

De este modo, a fin de agradar a Dios y salvar mi alma, debo sacrificar a mi congénere. Este es un egoísmo absoluto. Tal egoísmo, en modo alguno destruido o disminuido, sino solo disfrazado en el catolicismo por su forzado carácter colectivo y la unidad autoritaria, jerárquica y despótica de la Iglesia, aparece en el protestantismo con toda su cínica franqueza, que es una especie de «sálvese quien pueda» religioso.

El egoísmo es la base de los sistemas idealistas. Por su parte, los metafísicos intentan mitigar este egoísmo, que constituye el principio inherente y fundamental de todas las doctrinas idealistas, hablando muy poco —lo menos posible— de las relaciones del hombre con Dios, y tratando extensamente las relaciones de los hombres entre sí. Esto no es tan de agradecer, ni es tan ingenuo o lógico por su parte, porque una vez admitida la existencia de Dios, se hace necesario reconocer que, ante esas relaciones con el Ser Absoluto y Supremo, todas las demás relaciones adoptan necesariamente el carácter

de meras apariencias. O bien Dios no es Dios, o bien su presencia absorbe y destruye todo.

Las contradicciones de la teoría metafísica de la moralidad. De esta forma los metafísicos persiguen la moralidad en las relaciones de los hombres entre sí, y al mismo tiempo alegan que la moralidad es un hecho absolutamente individual, una ley divina escrita en el corazón de todo hombre, con independencia de sus relaciones con otros individuos humanos. Tal es la contradicción inamovible donde se basa la teoría moral de los idealistas. Ya que antes de entrar en cualquier relación con la sociedad y con independencia, por tanto, de toda influencia ejercida por la sociedad sobre mí, *ya* tengo la ley moral escrita por el propio Dios en mi corazón; esta ley moral debe ser extraña e indiferente, si no hostil, a mi existencia en sociedad. No puede tener como contenido propio mis relaciones con los demás hombres; solo puede determinar mis relaciones con Dios, como afirma con bastante lógica la teología. En lo que se refiere a los hombres, desde el punto de vista de esta ley, son perfectos extraños para mí. Y puesto que la ley moral está formada y escrita en mi corazón prescindiendo de mis relaciones con los hombres, nada tiene que ver con ellos.

La ley moral no es un hecho individual, **sino social**. Pero se nos dice que esta ley ordena específicamente amar a los demás como a nosotros mismos, porque son criaturas del mismo género; no hacerles nada que no quisiéramos sufrir nosotros mismos, y observar en relación a ellos la igualdad, la justicia, y una misma moralidad. A esto contestaré: si es cierto que la ley moral contiene tal mandamiento, he de concluir que no fue creada ni escrita en mi corazón, pues supone necesariamente una existencia anterior en el tiempo a mis relaciones con otros hombres, mis congéneres, con lo cual no crea tales relaciones, sino que, encontrándolas ya establecidas, se limita a regularlas y es en cierto modo su manifestación, su explicación y su producto. De aquí se deduce que la ley moral no es un hecho individual sino social, una creación de la sociedad.

La doctrina de las ideas morales innatas. De no ser así, la ley moral inscrita en mi corazón sería un absurdo. Regularía mis relaciones hacia seres con quienes carezco de relaciones, y de cuya existencia misma soy por completo inconsciente.

Los metafísicos tienen una respuesta para esto: dicen que todo individuo humano trae con él al nacer esta ley inscrita por la mano de Dios en su cora-

zón, pero que al principio se encuentra en un estado latente, de mera posibilidad no realizada o no manifestada para el propio individuo, que no puede comprenderla y solo logra descifrarla dentro de sí al desarrollarse en la sociedad de sus congéneres; en una palabra, que se hace consciente de esta ley inmanente solo a través de sus relaciones con otros hombres.

El alma platónica. Esta explicación plausible, ya que no juiciosa, nos lleva a la doctrina de las ideas, sentimientos y principios innatos. Es una doctrina vieja y familiar. El alma humana, inmortal e infinita en su esencia, pero determinada, limitada, gravada y, por así decirlo, cegada y degradada corpóreamente en su existencia real, contiene todos esos principios eternos y divinos, pero sin ser consciente por completo de ellos. Puesto que es inmortal, hubo necesariamente de ser eterna en el pasado tanto como en el futuro. Pues si tuvo un comienzo, estará inevitablemente destinada a tener un fin, y no podría en modo alguno ser inmortal. ¿Cuál era su naturaleza, qué estuvo haciendo durante todo el tiempo que hay detrás de ella? Solo Dios lo sabe.

En cuanto al alma, no recuerda, sino que ignora por completo esta supuesta existencia previa. Es un gran misterio, lleno de abiertas contradicciones, y para resolverlo es preciso recurrir a la contradicción suprema, al propio Dios. De todos modos, incluso sin ser consciente de ello, el alma lleva dentro de alguna misteriosa porción de su ser todos esos principios divinos. Pero perdida en este cuerpo terrestre, brutalizada por las condiciones groseramente materiales de su nacimiento y su existencia sobre la tierra, ya no es capaz de concebirlos, y ni siquiera es capaz de traerlos de nuevo a la memoria. Es como si no los hubiese poseído jamás.

El alma es incitada a la auto-contemplación. Pero aquí una multitud de almas humanas —todas igualmente inmortales en su esencia y todas igualmente brutalizadas, degradadas y materializadas por su existencia terrestre— se enfrentan como miembros de la sociedad humana. Al principio, se reconocen entre sí tan poco que un alma materializada devora a otra. El canibalismo, como sabemos, fue la primera práctica humana. Luego, continuando sus salvajes guerras, cada una busca esclavizar a las otras en el largo período de esclavitud, cuyo fin está todavía lejos.

Ni el canibalismo ni la esclavitud revelan huella alguna de los principios divinos. Pero en esta incesante lucha de pueblos y hombres entre sí que constituye la historia, y que ha producido sufrimientos inconmensurables, las almas comienzan gradualmente a sacudirse su sopor, comienzan a entrar en

lo suyo, a reconocerse a sí mismas y a conseguir un conocimiento cada vez más profundo de su ser íntimo. Además, despertadas y provocadas una por la otra, comienzan a recordar, al principio en forma de mero presentimiento y luego en destellos, captando por último de modo cada vez más claro los principios que desde tiempo inmemorial Dios había trazado con su propia mano.

El descubrimiento y la diseminación de las verdades divinas de la moralidad. Este despertar y recuerdo no tienen lugar al principio en las almas más infinitas e inmortales. Esto sería absurdo, puesto que la infinitud no admite grados comparativos: el alma del peor idiota es tan infinita e inmortal como la del genio más grande.

Tiene lugar en las almas menos groseramente materializadas, que son en consecuencia las más capaces de despertar y recordarse a sí mismas. Son los hombres de genio, inspirados por Dios, hombres de revelación divina, legisladores y profetas. Cuando esos hombres grandes y santos, iluminados e inspirados por el espíritu —sin cuya ayuda nada grande o bueno se hace en este mundo— han descubierto dentro de sí una de esas divinas verdades, que todo hombre lleva subconscientemente dentro de su propia alma, se hace por supuesto más fácil que las almas más groseramente materializadas hagan el mismo descubrimiento dentro de ellas. Es así como toda gran verdad, todos los principios eternos manifestados al comienzo como divinas revelaciones, se reducen más tarde a verdades indudablemente divinas, pero que todos pueden y deben descubrir en sí mismos, reconociéndolas como bases de su propia esencia infinita o de su alma inmortal.

Esto explica cómo la verdad, revelada al principio por un hombre, se disemina poco a poco, hace adeptos; pocos en números al comienzo y por lo general perseguidos, como el propio Maestro, por las masas y los representantes oficiales de la sociedad; y explica cómo luego, diseminándose cada vez más debido a esas persecuciones, acaba apoderándose antes o después de la mente colectiva. Tras haber sido una verdad exclusivamente individual, se transforma en una verdad socialmente aceptada; actualizada —para bien o para mal— en las instituciones públicas y privadas de la sociedad, se convierte en ley.

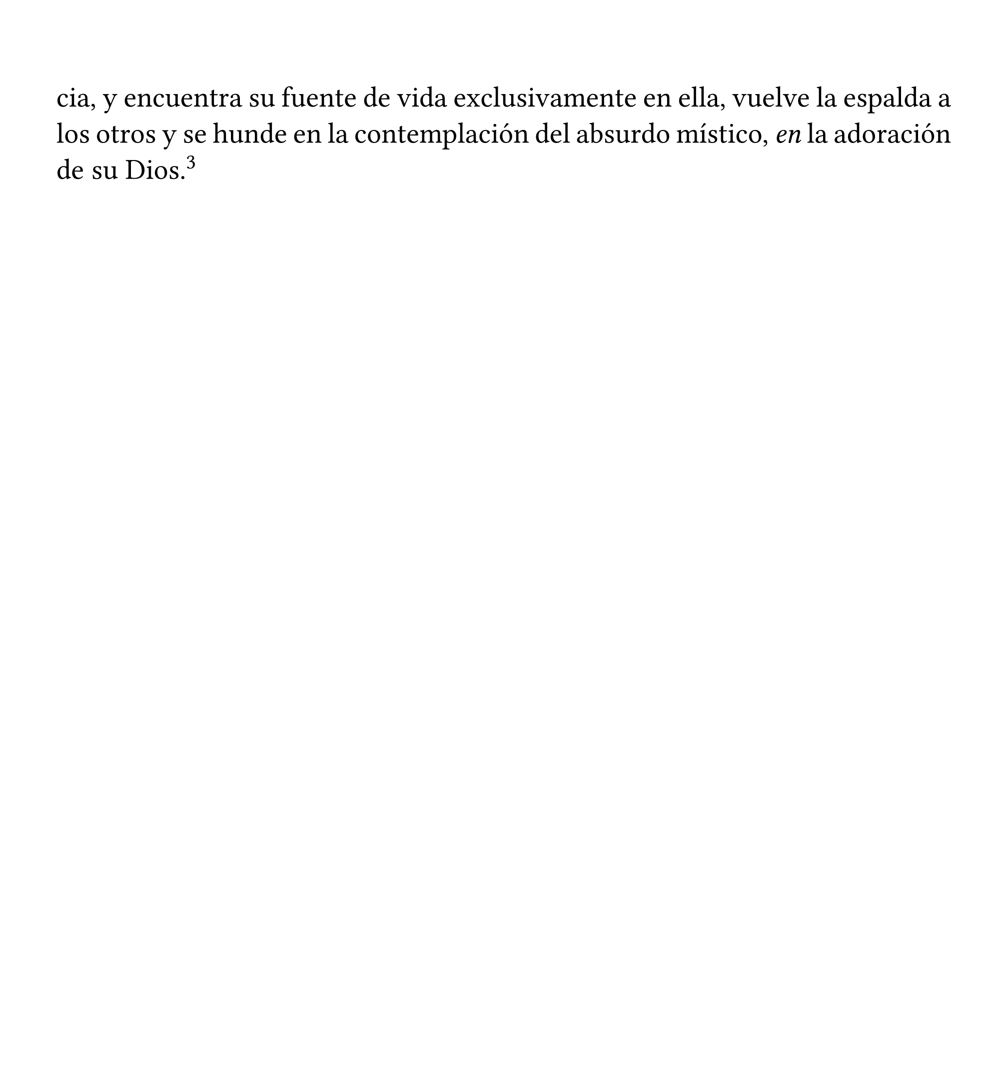
La teoría metafísica de la moralidad es vieja teología disfrazada. Tal es la teoría general de los moralistas de la escuela metafísica. A primera vista, como hemos dicho ya, parece una teoría bastante plausible, aparentemente

capaz de reconciliar las cosas más separadas: la revelación divina y la *razón* humana, la inmortalidad y la independencia absoluta de los individuos con su finitud y su dependencia absoluta, el individualismo y el socialismo. Pero cuando examinamos esta teoría en sus consecuencias, podemos ver fácilmente que es solo una reconciliación aparente; bajo el falso rostro del racionalismo y el socialismo, se revela el viejo triunfo del absurdo divino sobre la *Tizón* humana, del egoísmo individual sobre la solidaridad social. En última instancia, lleva al absoluto aislamiento del individuo y, en consecuencia, a la negación de toda moralidad.

Carácter asocial de la moralidad metafísica. Lo que hemos de considerar aquí son las consecuencias morales de esta teoría. Establezcamos primero que su moralidad, a pesar de la apariencia socialista, es profunda y exclusivamente individualista. Una vez establecido esto, no será difícil probar que, siendo ese su carácter principal, constituye de hecho la negación de cualquier moralidad.

En esta teoría, el alma inmortal e individual de todo hombre —infinita, absolutamente completa en su esencia y no necesitada de nada más ni obligada a entrar en ningún tipo de vínculo con otro para su perfección— se encuentra al principio presa y como aniquilada en el cuerpo mortal. Mientras se encuentra en esta situación de caída, cuyo motivo probablemente quedará siempre oculto para nosotros, pues la mente humana es incapaz de descubrir esas razones, que solo se encuentran en el misterio absoluto, en Dios; reducida a este estado material de absoluta dependencia hacia el mundo externo, el alma humana necesita la sociedad para despertarse, para traer a la mente el recuerdo de sí para hacerse consciente de sí misma y *de* los principios divinos que desde tiempo inmemorial han sido depositados allí por Dios y que constituyen su verdadera esencia.

Contemplación del absurdo divino. Tal es el carácter socialista y el aspecto socialista de esta teoría. Las relaciones de los hombres con los hombres, y la de todo individuo humano con el resto de su especie —en definitiva, la vida social— solo aparecen como un medio necesario de desarrollo, como un puente y no como una meta. La meta absoluta y final de todo individuo es él mismo, prescindiendo de todos los demás individuos; es él mismo frente a la individualidad absoluta: Dios. Necesita otros hombres para emerger de este estado de semi-aniquilación sobre la tierra, a fin de redescubrirse, de tomar posesión otra vez de su esencia inmortal; pero cuando ha hallado esta esen-



cia, y encuentra su fuente de vida exclusivamente en ella, vuelve la espalda a los otros y se hunde en la contemplación del absurdo místico, *en* la adoración de su Dios.[3]

[3] *Ibíd.*, 279 *et seq.*

13. Ética: explotación de las masas

Auto-suficiencia del individuo. Si él [el individuo humano] mantiene todavía algunas relaciones con otras personas, no es debido a un impulso ético, ni a su amor por ellas, porque solo amamos a quienes necesitamos, o a quienes nos necesitan. Pero un hombre que acaba de redescubrir su esencia infinita e inmortal y que se siente completo en sí mismo, no necesita a nadie salvo a Dios, pues debido a un misterio —solo comprensible para los metafísicos— parece poseer una infinitud más infinita y una inmortalidad más inmortal que la del hombre. En consecuencia, sostenido por la omnisciencia y la omnipotencia divina, el individuo libre y auto-centrado ya no siente la necesidad de asociarse a otros hombres. Y si continúa manteniendo relaciones con ellos es solo por dos motivos: en primer lugar, mientras se encuentra todavía envuelto en su cuerpo mortal debe comer, tener vestidos y abrigo, defenderse de la naturaleza externa y los ataques de los hombres; y si es un ser civilizado, necesita un mínimo de cosas materiales que le proporcionan tranquilidad, comodidad y lujo, cosas que siendo desconocidas para nuestros antepasados, se consideran actualmente objetos de primera necesidad.

La explotación es la consecuencia lógica de la idea de individuos moralmente independientes. Naturalmente, podría seguir el ejemplo de los santos de siglos pasados y recluirse en una caverna, comiendo solo raíces. Pero este no parece ser el gusto de los santos modernos, que sin duda creen en la necesidad de la comodidad material para la salvación del alma. En consecuencia, el hombre no puede pasarse sin esas cosas. Pero esas cosas solo pueden producirse mediante el trabajo colectivo de los hombres; el trabajo aislado de un hombre no podría producir ni siquiera una millonésima parte. De lo cual se deduce que el individuo en posesión de su alma inmortal y de su libertad interior independiente de la sociedad —el santo moderno— tiene necesidad *material* de la sociedad, aunque no sienta la menor necesidad social desde un punto de vista ético.

Pero ¿por qué hemos de llamar relaciones a las que, motivadas solo por necesidades materiales, no están sancionadas ni apoyadas por alguna necesidad moral? Evidentemente, solo hay un nombre para ello: *Explotación*. Y, de hecho, en la moralidad metafísica y en la sociedad burguesa basada sobre tal moralidad, todo individuo se convierte necesariamente en el *explotador* de la sociedad —es decir, de todos los demás—, y el papel del Estado en sus diversas formas, comenzando por el Estado teocrático y la monarquía absoluta y terminando por la república más democrática basada sobre un verdadero sufragio universal, consiste exclusivamente en regular y garantizar esta mutua explotación.

Guerra omnium contra omnia: el resultado inevitable de la moralidad metafísica. En la sociedad burguesa basada sobre la moralidad metafísica, todo individuo es un explotador de otros debido a la necesidad o por la lógica misma de su posición, porque *materialmente* tiene necesidad de todos los demás, aunque *moralmente* no necesita a nadie. Por consiguiente, puesto que todos escapan de la solidaridad social como de un obstáculo para la plena libertad de su alma, pero la ven como un medio necesario para mantener su propio cuerpo, consideran a la sociedad únicamente desde la perspectiva de la utilidad material y personal, contribuyendo exclusivamente con el mínimo necesario para tener no el derecho, sino el poder de conseguir para ellos esta utilidad.

Todo el mundo contempla a la sociedad desde la perspectiva de un explotador. Pero cuando todos son explotadores, deben necesariamente dividirse en explotadores afortunados y desdichados, porque toda explotación supone la existencia de personas explotadas. Hay explotadores efectivos y explotadores que solo lo son en potencia. A esta clase pertenece la mayoría de las personas, que simplemente aspira a ser explotadora, pero que no lo es en la realidad y que, de hecho, resulta incesantemente explotada. Aquí conduce la ética metafísica o burguesa en el dominio de la economía social: a una guerra despiadada e inacabable entre todos los individuos, a una guerra furiosa donde la mayoría perece a fin de asegurar el dominio y la prosperidad de un pequeño número de personas.

El amor por los hombres pasa a segundo plano frente al amor de Dios. La segunda razón capaz de llevar a un individuo que haya alcanzado ya el estadio de la auto-posesión a mantener relaciones con otras personas es el

deseo de complacer a Dios y cumplir con el deber de guardar el segundo mandamiento.

El primer mandamiento ordena al hombre amar a Dios más que a sí mismo; el segundo, amar a los hombres, sus congéneres, tanto como a sí mismo, y hacerles *por el amor de Dios* todo el bien que se haría a sí mismo.

Observemos estas palabras: *por el amor de Dios*. Expresan perfectamente el carácter del único amor humano posible en la ética metafísica, que consiste precisamente en no amar a los hombres por ellos mismos, por su propia necesidad, sino exclusivamente para satisfacer al amo soberano. Sin embargo, es así como ha de ser: una vez que la metafísica admite la existencia de Dios y las relaciones entre Dios y los hombres, debe subordinar a ellas todas las relaciones humanas, como hace la teología. La idea de Dios absorbe y destruye todo cuanto no es Dios, reemplazando las realidades humanas y terrestres por ficciones divinas.

Dios no puede amar a sus súbditos. En la moralidad metafísica, como he dicho, el hombre que ha llegado a una conciencia de su alma inmortal y de su libertad individual ante Dios y en Dios no puede amar a los hombres, porque moralmente ya no los necesita, y solo podemos amar a quienes nos necesitan.

Si hay que creer a los teólogos y los metafísicos, la primera de las condiciones se cumple en las relaciones de los hombres para con Dios, pues ambas escuelas afirman que el hombre no puede prescindir de Dios. El hombre puede y debe por eso, amar a Dios, porque lo necesita mucho. En cuanto a la segunda condición —la posibilidad de amar solo a quien siente la necesidad de este amor—, no ha sido en modo alguno comprendida en las relaciones del hombre para con Dios. Sería impío decir que Dios puede necesitar el amor humano. Porque sentir alguna necesidad es carecer de algo esencial para la plenitud del ser, por lo que se trata de una manifestación de debilidad y una confesión de pobreza. Dios, al ser absolutamente completo en sí mismo, no puede sentir la necesidad de nadie ni de nada. Y al no necesitar el amor de los hombres, no puede amarlos; y lo que se denomina amor de Dios por los hombres no es sino un poder absolutamente abrumador, similar —aunque naturalmente más formidable— al poder ejercido por el gran emperador alemán sobre sus súbditos.

El verdadero amor solo puede existir entre iguales. El amor verdadero y real, expresión de una necesidad mutua e igualmente sentida, solo puede

existir entre iguales. El amor del superior por el inferior es opresión, empequeñecimiento, desprecio, egoísmo, orgullo y vanidad triunfante en un sentimiento de grandeza basado sobre la humillación de la otra parte. Y el amor del inferior por el superior es humillación, corresponde a los miedos y esperanzas de un esclavo que espera de su dueño felicidad o desgracia.

La relación de Dios con el hombre es una relación amo-esclavo. Tal es el carácter del así llamado amor de Dios por los hombres y de los hombres por Dios. Es despotismo por parte de uno, y esclavitud por parte del otro.

¿Qué significa amar a los hombres y comportarse bien con ellos por el amor de Dios? Significa tratarlos como Dios los hubiera tratado. ¿Y cómo quiere él que sean tratados? ¡Como esclavos! Por su naturaleza, Dios está forzado a tratarlos de la manera siguiente: siendo él el Amo absoluto, está obligado a considerarlos como esclavos absolutos; y puesto que los considera esclavos, no puede tratarlos de otro modo.

Solo hay un modo de emancipar a esos esclavos, y es la auto-abdicación, la auto-aniquilación y la desaparición por parte de Dios. Pero esto sería pedir demasiado a ese poder omnipotente. Podría sacrificar a su hijo único, como nos dicen los Evangelios, para reconciliar el extraño amor que siente hacia los hombres con su no menos peculiar justicia eterna. Pero abdicar, cometer suicidio por amor a los hombres, son cosas que nunca hará, al menos mientras no se vea forzado por la crítica científica. Mientras la crédula fantasía de los hombres padezca con su existencia, será el soberano absoluto, el amo de esclavos. Resulta claro, entonces, que tratar a los hombres en armonía con Dios no puede significar más que tratarlos como esclavos.

El amor del hombre según Dios. El amor del hombre a la imagen de Dios es amor a su esclavitud. Yo, el individuo inmortal y completo por gracia de Dios, que puedo sentirme libre precisamente por ser su esclavo, no necesito que ningún hombre haga más completa mi felicidad y mi existencia moral e intelectual. Pero mantengo mis relaciones con ellos para obedecer a Dios; queriéndoles por amor a Dios, tratándoles según el amor de Dios, quiero que sean esclavos de Dios como yo mismo. Si place entonces al Señor Soberano elegirme para la tarea de hacer prevalecer su santa voluntad sobre la tierra, sabré bien cómo forzar a los hombres a ser esclavos.

Tal es el verdadero carácter de lo que los sinceros adoradores de Dios llaman su amor a los hombres. Por parte de los que aman, no se trata tanto de devoción como del sacrificio forzado de quienes son los objetos, o más

bien las víctimas, de ese amor. No se trata de su emancipación, sino de su esclavización para mayor gloria de Dios. Fue así como la autoridad divina se transformó en autoridad humana, y la Iglesia se convirtió en fundadora del Estado.

El gobierno de los elegidos. Según esta teoría, todos los hombres deben servir a Dios de este modo. Pero, como sabemos, muchos son los llamados y pocos los elegidos. Además, si todos fueran capaces de cumplir en igual medida, y todos hubiesen llegado al mismo grado de perfección intelectual y moral, de santidad y libertad en Dios, este servicio se haría superfluo. Es necesario porque la gran mayoría de los individuos humanos no han llegado aún a ese punto, de lo cual se deduce que esta masa todavía ignorante y profana de gente debe ser tratada y amada de acuerdo con los modos de Dios; es decir, debe ser gobernada y esclavizada por una minoría de santos a quienes Dios, de un modo o de otro, no deja de escoger por sí mismo y de establecer en una posición privilegiada, permitiéndoles cumplir este deber.

Todo para el pueblo, nada por el pueblo. La fórmula sacramental para gobernar a las masas populares —sin duda por su propio bien, por la salvación de sus almas, ya que no de sus cuerpos— que han utilizado los santos y los nobles en los estados teocráticos y aristocráticos, así como también los intelectuales y los ricos en los estados doctrinarios, liberales e incluso republicanos, basados sobre el sufragio universal, es siempre la misma: «*¡todo para el pueblo, nada por el pueblo!*».

Lo cual significa que los santos, los nobles o los grupos privilegiados —privilegiados por su riqueza o por su posesión de mentes científicamente formadas— están todos más próximos al ideal o a Dios, como dicen algunos, o a la razón, la justicia y la verdadera libertad, como afirman otros, que las masas populares, y que por tanto tienen la santa y noble misión de gobernarlas. Sacrificando sus propios intereses y ocupándose demasiado poco de sus propios asuntos, deben entregarse a la felicidad de sus *hermanos menores*, el pueblo. Para ellos el gobierno no es ningún placer, es un deber doloroso. No buscan gratificar sus propias ambiciones, su vanidad o su avidez personal, sino únicamente la ocasión de sacrificarse por el bien común. Esto explica sin duda por qué es tan pequeño el número de personas que compiten por los puestos públicos, y por qué aceptan el poder con corazones tristes los reyes, los ministros y los funcionarios grandes y pequeños.

Explotar y gobernar significan una sola y misma cosa. Estos son, en una sociedad concebida con arreglo a la teoría de los metafísicos, los dos tipos distintos, e incluso opuestos, de relaciones que pueden existir entre los individuos. Las primeras son de *explotación*, y las segundas son de *gobierno*. Si es cierto que gobernar significa sacrificarse por el bien de los gobernados, esta segunda relación contradice de hecho a la primera, a la de explotación.

Pero observemos más de cerca esta cuestión. Según la teoría idealista —teológica o metafísica— las palabras «*el bien de las masas*» no significan su bienestar terrenal, ni su felicidad temporal. ¡Qué son unas pocas décadas de vida terrenal comparadas con la eternidad! En consecuencia, las masas no deben ser gobernadas pensando en la tosca felicidad permitida por las bendiciones materiales de la tierra, sino pensando en su salvación eterna. Quejarse de privaciones y sufrimientos materiales puede ser considerado incluso como una falta de educación, ya que está demostrado que un exceso de disfrute material obnubila el alma inmortal. Pero entonces la contradicción desaparece: *explotar y gobernar* significan la misma cosa, y lo uno completa lo otro, sirviéndose a la larga como medio y fin.

Explotación y gobierno. La explotación y el gobierno son dos expresiones inseparables de lo que se denomina política; la primera suministra los medios para llevar adelante el proceso de gobernar y constituye también la base necesaria y la meta de todo gobierno, que a su vez garantiza y legaliza el poder de explotar. Desde el comienzo de la historia, ambos han constituido la vida real de todos los Estados teocráticos, monárquicos, aristocráticos, e incluso democráticos. Antes de la Gran Revolución, hacia finales del siglo XVIII, el vínculo íntimo entre explotación y gobierno estaba oculto por ficciones religiosas, nobiliarias y caballerescas; pero desde que la mano brutal de la burguesía ha desgarrado esos velos bastante transparentes, desde que el torbellino revolucionario desperdigó las vanas fantasías tras de las cuales la Iglesia, el Estado, la teocracia, la monarquía y la aristocracia mantenían serenamente durante tanto tiempo sus abominaciones históricas; desde que la burguesía, cansada de estar en el yunque, se convirtió en el martillo e inauguró el Estado moderno, este vínculo inevitable se ha revelado como verdad desnuda e indiscutible.[1]

[1] KGE; R II 286-294.

[Este vínculo se revela plenamente en la ética de la sociedad burguesa, donde la moralidad del hombre está determinada] por su capacidad para adquirir propiedad cuando nace pobre, o por su capacidad para preservarla y aumentarla si tuvo la suerte suficiente de heredar riquezas.

El criterio de la moralidad burguesa. La moralidad tiene como base a la familia. Pero la familia tiene como base y condición de existencia real a la propiedad. Se deduce que la propiedad debe considerarse como condición y prueba del valor moral del hombre. Un individuo inteligente, enérgico y honesto nunca fracasará en la empresa de adquirir propiedad, que es la condición social necesaria para la *respetabilidad* del hombre y el ciudadano, la manifestación de su poder viril, el signo visible de sus capacidades tanto como de sus disposiciones e intenciones honestas. Por eso, apartar las capacidades no-adquisitivas [de la dirección de la vida social] no es solo un hecho, sino una medida perfectamente legítima en principio. Es un estímulo para los individuos honestos y capaces, y un justo castigo para quienes olvidan o desdeñan la adquisición de propiedad, siendo capaces de ello.

Esta negligencia, este desdén, solo pueden tener como origen la pereza, la laxitud, la inconsistencia de la mente o del carácter. Esos individuos son bastante peligrosos: cuanto mayores sean sus capacidades, más deben ser perseguidos, más severamente deben ser castigados. Porque llevan consigo la desorganización y la desmoralización social. (Pilatos hizo mal al condenar a Jesucristo por sus opiniones religiosas y políticas; debió haberle arrojado a la cárcel por haragán y vagabundo).[2]

La moralidad burguesa y los evangelios. Aquí se encuentra la esencia más profunda de la conciencia burguesa, de toda moralidad burguesa. No hay necesidad de indicar en qué medida esta moralidad contradice los principios básicos del cristianismo, que burlándose de las bendiciones de este mundo (son los Evangelios los que destacan la burla de las cosas buenas de este mundo, aunque sus predicadores estén lejos de desdeñarlas) prohíbe amasar tesoros terrestres porque, según dice, «donde esté tu tesoro, estará también tu corazón»; son los Evangelios los que nos recomiendan imitar a los pájaros del Cielo, que ni trabajan ni siembran, pero no por ello dejan de vivir.

Siempre he admirado la maravillosa habilidad de los protestantes para leer las palabras de los Evangelios en su propia construcción, para hacer sus nego-

[2] *Ibíd.*, R II 250-253; F III 176.

cios y considerarse al mismo tiempo cristianos sinceros. Sin embargo, vamos a prescindir de esto. A cambio, examinad cuidadosamente en todos sus pequeños detalles las relaciones burguesas, sociales y privadas, los discursos y los actos de la burguesía de todos los países, y veréis en todos ellos la convicción ingenua y básica, profundamente arraigada, de que *un hombre honesto y moral es el que sabe cómo adquirir, conservar y aumentar la propiedad, y de que un propietario es la única persona merecedora de respeto.*

En Inglaterra el derecho a ser llamado *un caballero*[3] está vinculado a dos requisitos previos: debe ir a la iglesia, pero sobre todo debe tener propiedades. Y el lenguaje tiene una expresión fuerte, pintoresca y sencilla al mismo tiempo: *ese hombre vale mucho* —es decir, cinco, diez, o quizá mil libras esterlinas. Lo que los ingleses (y los americanos) dicen de ese modo groseramente ingenuo, lo piensa la burguesía en todo el mundo. Y la gran mayoría de la burguesía —en Europa, América, Australia y en todas las colonias europeas desperdigadas a lo largo de la tierra— está tan convencida de este criterio básico que jamás llega siquiera a sospechar la profunda inmoralidad e inhumanidad de tales ideas.

La depravación colectiva de la burguesía. La única cosa que habla en favor de la burguesía es la ingenuidad misma de esta depravación. Es una depravación colectiva impuesta como ley moral absoluta sobre todos los individuos pertenecientes a esa clase, que comprende: sacerdotes, nobleza, funcionarios militares y civiles, autoridades, el mundo bohemio de artistas y escritores, industriales y vendedores, e incluso obreros que ansían convertirse en burgueses; es decir, todos los que, en una palabra, quieren triunfar individualmente y, cansados de ser yunque como la gran mayoría del pueblo, desean convertirse en martillo — todos, a excepción del proletariado.

Este pensamiento, al ser universal en su alcance, constituye la gran fuerza inmoral subyacente a todos los actos políticos y sociales de la burguesía, tanto más maligna y perniciosa en sus efectos cuanto que aparece como la base y medida de toda moralidad. Esta circunstancia atenúa, explica y, en alguna medida, legitima la furia desplegada por la burguesía y los atroces crímenes cometidos por ella contra el proletariado en junio de 1848. No hay duda de que la burguesía se habría mostrado igualmente furiosa en la defensa de los privilegios de la propiedad frente a los obreros socialistas si hubiese creído

[3] *A gentleman.* [N. del T.]

actuar exclusivamente en defensa de sus propios intereses, pero [en ese caso] no habría encontrado dentro de sí la energía, la implacable pasión y la unánime cólera que sirvió para producir su victoria en 1848.

La burguesía descubrió este poder dentro de sí porque estaba profundamente convencida de que defendiendo sus propios intereses, defendía al mismo tiempo los fundamentos sagrados de la moralidad; porque muy seriamente, mucho más seriamente de lo que ellos comprenden, *la Propiedad es su Dios*, el único Dios, que sustituyó hace mucho tiempo en sus corazones al Dios celestial de los cristianos. Como estos últimos antaño, los burgueses son capaces de sufrir el martirio y la muerte por el bien de tal Dios. La guerra despiadada y desesperada que llevan en defensa de la propiedad no es solo una guerra de intereses, sino una guerra religiosa en el pleno sentido de la palabra. Pero la furia y la atrocidad de que son capaces las guerras religiosas las conoce bien cualquier estudiante de historia.

Teología y metafísica de la religión de la propiedad. La propiedad es un Dios. Este Dios tiene ya su teología (llamada Política Estatal y Derecho Jurídico) y su moralidad, cuya expresión más adecuada se resume en la frase: «ese hombre vale mucho».

La propiedad —el Dios— tiene también su metafísica. Es la ciencia de los economistas burgueses. Como cualquier otra metafísica es una especie de penumbra, un compromiso entre la verdad y la falsedad que beneficia a esta última. Intenta proporcionar a la falsedad el aspecto de la verdad, y conduce la verdad a la falsedad. La economía política busca santificar la propiedad mediante el trabajo y representarla como realización y fruto del trabajo. Si consigue hacerlo, salvará a la propiedad y al mundo burgués. Porque el trabajo es sagrado, y todo cuanto se basa sobre el trabajo es bueno, justo, moral, humano, legítimo.

Sin embargo, es precisa una fe terca para poder tragarse esta doctrina, porque vemos que la gran mayoría de los obreros están privados de toda propiedad. Lo que es más, sabemos por la confesión de los economistas y por sus propias pruebas científicas que en la actual organización económica, defendida tan apasionadamente por ellos, *las masas nunca llegarán a acceder a la propiedad; y* que, en consecuencia, su trabajo no las emancipa ni las ennoblece, porque a pesar de hacerlo se ven condenadas a permanecer eternamente sin propiedad —es decir, fuera de la moral y de la humanidad. Por otra parte, vemos que los más ricos propietarios —esto es, los ciudadanos más valiosos,

humanos, morales y respetables— son precisamente quienes trabajan menos o quienes no trabajan en absoluto.

Se replica a esto que es imposible ahora seguir siendo rico, preservar y mucho menos incrementar la propia riqueza sin trabajar. Pongámonos entonces de acuerdo sobre el uso adecuado de la palabra «trabajo». Hay trabajo y trabajo. Hay un trabajo productivo, y hay el trabajo de la explotación. El primero es el esfuerzo del proletariado; el segundo, el de los propietarios. El que se embolsa el resultado de tierras cultivadas por otros explota simplemente el trabajo ajeno. El que incrementa el valor de su capacidad en la industria o el comercio, explota el trabajo de otro. Los bancos que se enriquecen como resultado de miles de operaciones de crédito, los especuladores de la Bolsa, o los accionistas que obtienen grandes dividendos sin hacer lo más mínimo; Napoleón III, que se enriqueció tanto que pudo proporcionar la opulencia a todos sus elegidos; el Káiser Guillermo I, que, orgulloso de sus victorias, está ya preparando embargar billones a la pobre Francia, y ya se ha hecho rico y está enriqueciendo a sus soldados con el botín —todas estas personas son trabajadores. ¡Pero qué tipo de trabajadores! ¡Salteadores de caminos! Los ladrones y los salteadores comunes son «trabajadores» en mucha mayor medida, porque para enriquecerse a su manera, «trabajan» con sus manos.

Para todo aquel que no desee ser ciego, es evidente que el trabajo productivo crea riqueza y entrega al productor solo pobreza; que la propiedad solo proviene de un trabajo no-productivo, o explotador. Pero, puesto que la propiedad es moralidad, se deduce que *la moralidad, según la entiende el burgués, consiste, en explotar el trabajo de otro.*[4]

La explotación y el gobierno son la fiel expresión del idealismo metafísico. La explotación es el cuerpo visible, y el gobierno es el alma del régimen burgués. Como acabamos de ver, en este íntimo vínculo ambos son, desde el punto de vista teórico y práctico, la expresión fiel y necesaria del idealismo metafísico, la consecuencia inevitable de esta doctrina burguesa que persigue la libertad y la moralidad de los individuos fuera de la solidaridad social. Esta doctrina tiene como meta la explotación del gobierno por un pequeño número de personas afortunadas y elegidas, una esclavitud explotada

[4] *Ibíd.*, R II 250-253n; F III 172-175n.

parala mayoría y, para todos, la negación absoluta de cualquier moralidad y cualquier libertad.[5]

[5] *Ibíd.*, R II 294.

14. Ética: moralidad del Estado

La teoría del contrato social. El hombre no es solo el ser más individual sobre la tierra; es también el ser más social. Fue una gran falacia por parte de Jean Jacques Rousseau haber supuesto que la sociedad primitiva se estableció mediante un contrato libre pactado por los salvajes. Pero Rousseau no fue el único que mantuvo tales criterios. La mayoría de los juristas y escritores modernos, de la escuela kantiana o de otras escuelas individualistas y liberales que no aceptan la idea teológica de la sociedad fundada sobre el derecho divino, ni la idea de la escuela hegeliana —la sociedad como realización más o menos mística de la moralidad objetiva—, ni la de la escuela naturalista de la sociedad animal primitiva, toman, quieran o no, a falta de cualquier otro fundamento, el *contrato tácito* como punto de partida.

¡Un contrato tácito! Es decir, un contrato sin palabras, y en consecuencia sin reflexión y sin libre voluntad: ¡indignante disparate! ¡Una ficción absurda, y lo que es más, una ficción perversa! ¡Una lamentable burla! Suponen que mientras yo estaba en una condición incapaz de querer, de pensar y de hablar, me até junto con todos mis descendientes a la esclavitud perpetua, solo por haberme dejado colocar en la situación de la víctima sin elevar protesta alguna.[1]

Falta de discernimiento moral en el estado precedente al contrato social original. Desde el punto de vista del sistema que examinamos actualmente, la distinción entre el bien y el mal no existió antes de concluirse el contrato

Filosofía social. En ese tiempo, todo individuo permanecía aislado en su libertad o en su derecho absoluto, sin prestar atención a la libertad de los demás, salvo cuando dicha atención estaba dictada por su debilidad o por su fuerza relativa, es decir por su propia prudencia e interés. Según la misma teoría, el egoísmo era entonces la ley suprema, el único derecho establecido. El bien estaba determinado por el éxito, el mal solo por el fracaso, y la justicia

[1] FSAT; F I 139-140.

era sencillamente la consagración del hecho consumado, por horrible, cruel o infame que pudiera ser —como es la regla en la moralidad política que prevalece en la actualidad en Europa.

El contrato social como criterio del bien y el mal. La distinción entre el bien y el mal, según este sistema, solo comenzó con la conclusión del contrato social. Todo cuanto había sido reconocido de interés general se declaró bueno, y malo lo inverso. Los miembros de la sociedad que entraron en este pacto se convirtieron en ciudadanos, se autolimitaron mediante obligaciones solemnes, y asumieron de allí en adelante el deber de subordinar sus intereses privados al bien común, al interés inseparable de todos. También separaron sus derechos individuales de los derechos públicos, cuyo único representante, el Estado, fue desde entonces investido con poder para suprimir todas las rebeliones del egoísmo individual, aunque teniendo el deber de proteger a todos los miembros en el ejercicio de sus derechos mientras no se opusiesen a los derechos generales de la comunidad.

El Estado formado por el contrato social es el Estado ateo moderno. Vamos ahora a examinar la naturaleza de las relaciones que el Estado así constituido contrae necesariamente con otros Estados similares, así como sus relaciones con la población gobernada. Tal análisis nos parece tanto más interesante y útil cuanto que el Estado, según se le define aquí, es precisamente el Estado moderno y divorciado de la idea religiosa, el Estado laico o ateo proclamado por los escritores modernos.

Veamos entonces en qué consiste esta modernidad. El Estado moderno, como hemos dicho, se ha liberado del yugo eclesiástico y, en consecuencia, ha conmovido el yugo de la moralidad universal o cosmopolita de la Iglesia cristiana. Pero no se ha empapado todavía de la idea o la ética humanitaria, cosa que no puede hacer sin destruirse a sí mismo, porque en su existencia separada y en su concentración aislada el Estado es demasiado estrecho para comprender y contener los intereses, y por tanto la moralidad de la humanidad en su conjunto.

La ética identificada con los intereses estatales. Los estados modernos han llegado precisamente a ese punto. La cristiandad les sirve solo como un pretexto y como una frase, únicamente como un medio para engañar a los simples, porque las metas perseguidas por ellos no tienen nada en común con las finalidades religiosas. Y los estadistas eminentes de nuestro tiempo, los Palmerston, los Muraviev, los Cavour, los Bismarck, los Napoleón,

se reirían de buena gana si alguien tomase en serio sus convicciones religiosas abiertamente profesadas. Se reirían todavía más si alguien les atribuyese sentimientos, consideraciones e intenciones humanitarias, que siempre han tratado públicamente como mera tontería. ¿Qué constituye entonces su moralidad? Solo los intereses estatales. Desde este punto de vista —que ha sido el de los estadistas con muy pocas excepciones, el de los *hombres fuertes* de todos los tiempos y países— es bueno todo cuanto sirve para conservar, exaltar y consolidar el poder del Estado (aunque pudiera parecer sacrílego desde un punto de vista religioso, e indignante desde el punto de vista de la moralidad humana) y, por el contrario, todo cuanto milita contra los intereses del Estado es malo, aunque en otros aspectos pueda ser la cosa más sagrada y humanamente justa. Tal es la verdadera moralidad y la práctica secular de todos los Estados.

El egoísmo colectivo de las asociaciones particulares elevado a categorías éticas. Tal es también la moralidad del Estado, fundada sobre la teoría del contrato social. Según este sistema, lo bueno y lo malo, al comenzar con el contrato social, no son de hecho nada sino el contenido y el propósito del contrato; es decir, el *interés común y el derecho público de todos los individuos participantes en este contrato, con excepción de quienes permanecieron fuera de él*. En consecuencia, lo bueno dentro de este sistema es solo la mayor satisfacción proporcionada al egoísmo colectivo de una asociación particular y limitada que, construida sobre el sacrificio parcial del egoísmo individual de cada miembro, excluye de sí como extraños y enemigos naturales a la gran mayoría de la especie humana, incluida o no dentro de asociaciones similares.

La moralidad solo coexiste con las fronteras de los estados particulares. La existencia de un Estado singular y limitado supone necesariamente la existencia, y en caso de necesidad provoca la formación de varios Estados, ya que resulta bastante natural que quienes se encuentran fuera del Estado y están amenazados en su existencia y libertad por él, se alíen a su vez contra él. Así encontramos a la humanidad desintegrada en un número indefinido de Estados que son extraños, hostiles y amenazadores unos respecto de los otros.

No hay derecho común ni contrato social entre ellos, porque si ese contrato y ese derecho existiesen, los diversos Estados dejarían de ser absolutamente independientes unos de otros, convirtiéndose en miembros federados

de un gran Estado. Si este gran Estado no comprende a toda la humanidad tendría necesariamente contra él la hostilidad de otros grandes Estados federados internamente. De este modo, la guerra será siempre la ley suprema y una necesidad inmanente a la existencia misma de la humanidad.

La ley de la jungla gobierna las relaciones interestatales. Todo Estado, federado o no, debe procurar convertirse en el más poderoso, bajo el peligro de una ruina total. Debe devorar a otros para no ser devorado, conquistar para no ser conquistado, esclavizar para no ser esclavizado, porque dos poderes similares y al mismo tiempo extraños no pueden coexistir sin destruirse.

La solidaridad universal de la humanidad, interrumpida por el Estado. *El Estado es entonces la negación más flagrante, cínica y completa de la humanidad.* Desintegra la solidaridad universal de todos los hombres sobre la tierra, y solo los unifica para destruir, conquistar y esclavizar a todo el resto. Solo toma bajo su protección a sus propios ciudadanos, y solo reconoce un derecho humano, una humanidad y una civilización dentro de los confines de sus propias fronteras. Puesto que no conoce ningún derecho exterior a sus propios confines, se atribuye con bastante lógica el derecho a tratar con la más feroz falta de humanidad a todas las poblaciones extranjeras que puede saquear, exterminar o subordinar a su voluntad. Si los Estados dan muestras de generosidad o humanidad hacia ellas, no es en absoluto por algún sentido del deber, porque no tiene deberes sino consigo mismo y con aquellos miembros que lo constituyeron por un acto de libre acuerdo, y que o bien continúan formando parte de él sobre la misma base libre o, como sucede a la larga, se han convertido en sus súbditos.

Puesto que no existe ninguna ley internacional y nunca podrá existir de modo serio y verdadero sin minar los fundamentos mismos del principio de la soberanía estatal absoluta, el Estado no tiene deber alguno hacia las poblaciones extranjeras. Si trata con humanidad a un pueblo conquistado, si no lo saquea y extermina a fondo ni lo reduce al último grado de la esclavitud, es quizá por consideraciones de interés y prudencia política, o incluso por pura magnanimidad, pero jamás por un sentimiento del deber, pues tiene derecho absoluto a disponer de esas poblaciones a su antojo.

El patriotismo contradice la moralidad humana común. Esta flagrante negación de la humanidad que constituye la esencia misma del Estado es, desde su punto de vista, el supremo derecho y la mayor virtud: se denomina *patriotismo* y constituye la moralidad *trascendente* del Estado. La llamare-

mos moralidad trascendente porque suele trascender el nivel de la moralidad y la justicia humana, tanto privada como común, situándose por ello en aguda contradicción con ellas. Por ejemplo, ofender, oprimir, robar, saquear, asesinar o esclavizar a un congénere significa cometer un crimen, para la moralidad común del hombre, grave.

Por el contrario, en la vida pública, y desde el punto de vista del patriotismo, cuando todo esto se hace para la mayor gloria del Estado y con el fin de conservar o incrementar su poder, se convierte en un deber y en una virtud. Y este deber o virtud es obligatorio para todo ciudadano patriota. Se espera que todos prescindan de esos deberes no solo en relación con los extraños, sino con sus compatriotas, miembros y súbditos del mismo Estado, en los casos en que el bienestar de este se lo exija.[2]

La suprema ley del Estado. La suprema ley del Estado es la autopreservación a toda costa. Y puesto que todos los Estados, desde el momento de su aparición sobre la tierra, se han visto condenados a una lucha perpetua —contra sus propias poblaciones, a quienes oprimen y arruinan, contra todos los Estados extranjeros, cada uno de los cuales solo puede ser fuerte si los otros son débiles— y como los Estados no pueden mantenerse firmes en esta lucha a no ser que aumenten constantemente su poder sobre sus propios súbditos y los Estados vecinos, se deduce que la ley suprema del Estado es el incremento de su poder en detrimento de la libertad interna y la justicia externa.[3]

El Estado quiere tomar el lugar de la Humanidad. Tal es, en su pura realidad, la única moralidad, la única meta del Estado. Solo adora a Dios porque él es su propio y exclusivo Dios, la sanción de su poder y de lo que él llama su derecho —el derecho de existir a cualquier precio expandiéndose siempre a costa de otros Estados. Todo cuanto sirva para promover esta meta vale la pena, es legítimo y virtuoso. Todo cuanto la perjudica es criminal. La moralidad del Estado es así la inversión de la justicia y la moralidad humana.

Esta moralidad trascendente, sobrehumana y, en consecuencia, antihumana de los Estados no es solo el resultado de la corrupción en los hombres encargados de desempeñar las funciones públicas. Podría decirse con más razón que la corrupción de los hombres es una secuela natural y necesa-

[2] *Ibíd.*, 145-152.

[3] BB; F II 61-62.

ria de la institución estatal. Esta moralidad es solo el desarrollo del principio fundamental del Estado, la expresión inevitable de su necesidad inmanente. Estado no es más que la negación de la humanidad; es una colectividad limitada que intenta asumir el lugar de la humanidad y quiere imponerse a ella como una meta suprema, mientras exige a todo lo demás que se someta y sea administrado por él.

La idea de humanidad, ausente en los tiempos antiguos, se ha convertido en un poder dentro de nuestra vida actual. Esto era natural y se comprendía fácilmente en los tiempos antiguos, cuando se desconocía la idea misma de humanidad y todos los pueblos adoraban a dioses exclusivamente nacionales, que les daban derecho de vida o muerte sobre las demás naciones. El derecho humano solo existía en relación con los ciudadanos del Estado. Todo cuanto estuviese fuera del Estado estaba condenado al pillaje, la masacre y la esclavitud.

Actualmente, las cosas han cambiado. La idea de humanidad se vuelve cada vez más poderosa en el mundo civilizado; y debido tanto a la expansión y a la velocidad creciente en los medios de comunicación como a la influencia más material que moral de la civilización sobre los pueblos bárbaros, esta idea de humanidad empieza a prender incluso en las mentes de naciones incivilizadas. Dicha idea es el poder invisible de nuestro siglo, con el cual han de contar los poderes presentes, los Estados. Desde luego, no pueden someterse a ella por su propia libre voluntad, ya que dicha sumisión equivaldría para ellos al suicidio, porque el triunfo de la humanidad solo puede realizarse mediante la destrucción de los Estados. Pero los Estados ya no pueden negar esta idea ni rebelarse abiertamente contra ella, porque ha crecido demasiado y puede acabar destruyéndolos.

El Estado debe reconocer a su propio modo hipócrita el poderoso sentimiento de humanidad. Frente a esta dolorosa alternativa, solo hay una vía de escape, la hipocresía. Los Estados rinden pleitesía externa a esta idea de humanidad; hablan y actúan aparentemente solo en su nombre, aunque la violen todos los días. Sin embargo, esto no debe imputarse a los Estados. No pueden actuar de otra manera, pues su posición ha llegado al punto de que solo pueden mantener su posición a base de mentiras. La diplomacia no tiene otra misión.

¿Qué vemos entonces? Cada vez que un Estado quiere declarar la guerra a otro, empieza lanzando un manifiesto, dirigido no solo a sus propios súbditos

sino al mundo entero. En este manifiesto declara que el derecho y la justicia están de su parte; pretende demostrar que solo actúa por amor a la paz y a la humanidad, que imbuido de sentimientos generosos y pacíficos sufrió en silencio durante largo tiempo hasta verse forzado a desnudar su espada por la creciente iniquidad de su enemigo. A la vez proclama que, desdeñando toda conquista material y sin perseguir incremento territorial, pondrá fin a esta guerra tan pronto como se restablezca la justicia. Y su antagonista contesta con un manifiesto similar donde, naturalmente, demuestra tener de su parte el derecho, la justicia, la humanidad y todos los sentimientos generosos.

Estos manifiestos mutuamente contradictorios se escriben con la misma elocuencia, respiran la misma indignación virtuosa y son igualmente sinceros; es decir, ambos están igualmente curtidos en sus mentiras, y solo los necios resultan engañados por ellas. Las personas sensatas, todos los que han tenido alguna experiencia política, no se toman siquiera el trabajo de leer tales manifiestos. Al contrario, intentan desvelar los intereses que llevan a ambos adversarios a esta guerra y medir el poder respectivo de cada uno, con el fin de adivinar el resultado de la lucha. Lo cual prueba una vez más que las cuestiones morales no están en juego en tales guerras.

La guerra perpetua es el precio de la existencia estatal. Los derechos de los pueblos, como los tratados que regulan las relaciones entre los Estados, carecen de cualquier sanción moral. En cualquier época histórica definida son la expresión material del equilibrio resultante del antagonismo entre los Estados. Mientras los Estados existan no habrá paz. Habrá solamente treguas más o menos prolongadas, armisticios concluidos por Estados siempre beligerantes; pero tan pronto como un Estado se sienta lo bastante fuerte como para destruir este equilibrio en su ventaja, no dejará de hacerlo. La historia de la humanidad demuestra plenamente esta afirmación.[4]

Los crímenes son el clima moral de los Estados. Esto nos explica por qué desde el comienzo de la historia —es decir, desde la aparición de los Estados— el mundo político ha sido y sigue siendo escenario para el gran fraude y el insuperable latrocinio — latrocinio y fraude que ocupan una posición muy alta y honorable al estar ordenados por el patriotismo, la moralidad trascendente y los supremos intereses del Estado. Esto nos explica por qué toda la historia de los Estados antiguos y modernos es solo una serie de crímenes

[4] *Ibíd.*, 62-65.

repugnantes; por qué los reyes y ministros de todos los tiempos y países, los estadistas, diplomáticos, burócratas y guerreros merecen mil veces las galeras o trabajos forzados desde el punto de vista de la simple moralidad y la justicia humana.

Porque no hay terror, crueldad, sacrilegio, perjurio, impostura, transacción infame, robo cínico, estafa descarada o traición inmunda que no haya sido cometida y no siga siéndolo a diario por representantes públicos con la única excusa de esta elástica frase *razón de Estado*, a veces tan acertada y terrible. ¡Es en efecto una frase terrible! Porque ha corrompido y deshonrado en círculos oficiales y en las clases dirigentes de la sociedad a más personas que el propio cristianismo. Tan pronto como se pronuncia, todo se hace silencio y desaparece de la vista: la honestidad, el honor, la justicia, el derecho y la propia piedad se desvanecen junto con la lógica y la sensatez; lo negro se vuelve blanco, y lo blanco se vuelve negro, lo horrible se convierte en humano, y las más viles felonías y los crímenes más atroces pasan a ser actos meritorios.[5]

El crimen, privilegio del Estado. Se prohíbe al individuo lo que se autoriza al listado. Tal es la máxima de todos los gobiernos. Maquiavelo la expuso, y la historia, lo mismo que la práctica de todos los gobiernos contemporáneos, le apoyan en este punto. El crimen es la condición necesaria de la misma existencia estatal, y constituye por eso su monopolio exclusivo; de aquí se deduce que quien se atreva a cometer un crimen es culpable en un doble sentido: en primer lugar, es culpable frente a la conciencia humana, y sobre todo, es culpable frente al Estado por arrogarse uno de sus más preciados privilegios.[6]

La moralidad estatal según Maquiavelo. El gran filósofo político italiano, Maquiavelo, fue el primero en utilizar habitualmente esta frase [*razón de Estado*], o por lo menos le dio su auténtico significado y la inmensa popularidad que desde entonces tiene en círculos gubernamentales. Por ser un pensador realista y positivo, llegó a comprender por vez primera que los Estados grandes y poderosos solo se fundaban y mantenían por el crimen, gracias a muchos grandes crímenes y a un concienzudo desprecio por todo lo que se denomina honestidad.

[5] FSAT; F I 152-153.

[6] BB; F II 24.

Maquiavelo escribió, explicó y argumentó sobre esta cuestión con terrible franqueza. Como la idea de humanidad era completamente desconocida en su tiempo; como la de fraternidad —no humana, sino religiosa— predicada por la Iglesia Católica no pasaba de una fantasmal ironía contradicha en todo instante por los actos de la propia Iglesia; como en su época nadie creía en la existencia de algo parecido a los derechos populares (ya que se consideraba al pueblo una masa inerte e inepta, una especie de carne de cañón para el Estado, para ser gravada con impuestos, reclutada para trabajos forzados y mantenida en una situación de obediencia eterna), en vista de todo ello Maquiavelo llegó lógicamente a la idea de que el Estado constituía la meta suprema de la existencia humana, de que debía ser servido a cualquier coste, y de que estando su interés por encima de todo lo demás, un buen patriota no debería privarse de ningún crimen para servirlo.

Maquiavelo aconseja recurrir al crimen, lo estimula, y hace de él la condición *sine qua non* de la inteligencia política y del auténtico patriotismo. Llámese el Estado monarquía o república, los crímenes serán siempre necesarios para mantener y asegurar su triunfo. Estos crímenes cambiarán indudablemente de dirección y objeto, pero su naturaleza seguirá siendo idéntica. Siempre será la violación forzada y represiva de la justicia y la honestidad, todo ello para bien del Estado.

El error de Maquiavelo. Sí, Maquiavelo estaba en lo cierto; no podemos dudarlo ahora que poseemos la experiencia de tres siglos y medio añadida a la suya propia. La historia nos enseña que mientras los pequeños Estados son virtuosos por su debilidad, los potentes solo se mantienen a través del crimen. Pero nuestra conclusión diferirá radicalmente de la conclusión de Maquiavelo, y por un motivo bastante simple: somos los hijos de la Revolución, y hemos heredado de ella la Religión de la Humanidad descubierta sobre las ruinas de la Religión de la Divinidad. Creemos en los derechos del hombre, en la dignidad y en la emancipación necesaria de la especie humana. Creemos en la libertad y en la fraternidad humanas, basadas sobre Una justicia igualmente humana.[7]

El patriotismo, descifrado. Ya hemos visto que excluyendo a la gran mayoría de la humanidad, situándose fuera de las obligaciones y derechos recíprocos de la moralidad, la justicia y el derecho, el (Estado niega la humanidad

[7] FSAT; F I 153-155.

con su palabra altisonante, *Patriotismo*, e impone la injusticia y la crueldad sobre todos sus súbditos como supremo deber.[8]

La maldad original del hombre, premisa teórica del Estado. Todo listado, como toda teología, supone que el hombre es esencialmente perverso y malo. En el Estado que vamos a examinar ahora, *el bien* comienza, como ya hemos visto, con la conclusión del contrato social, y por consiguiente es solo el producto de este contrato, su auténtico contenido. No es el producto de la libertad. Por el contrario, mientras los hombres permanecen aislados en su individualidad absoluta, disfrutando de toda su libertad natural y no reconociendo más límites a esta libertad que los impuestos por los hechos y no por el derecho, siguen exclusivamente una ley: la ley del egoísmo natural.

Insultan, maltratan, roban, asesinan y se devoran entre sí, cada uno según su inteligencia, su astucia y sus fuerzas materiales, como ahora hacen los Estados. En consecuencia, la libertad humana no produce el bien, sino el mal, pues el hombre es *malo* por naturaleza. ¿Cómo se hizo malo? La explicación incumbe a la teología. El hecho es que el Estado, al nacer, encontró al hombre ya en esa condición, y tomó sobre sí la tarea de hacerle bueno; es decir, la tarea de transformar al hombre natural en un ciudadano.

Podríamos decir que al ser el Estado el producto de un contrato libremente pactado por los hombres, y al ser el bien su producto, se deduce que es el producto de la libertad. Sin embargo, esta conclusión sería profundamente errónea. Incluso siguiendo a esta teoría, el Estado no es el producto de la libertad, sino el producto de la negación y el sacrificio voluntario de la libertad. Los hombres naturales, absolutamente libres desde el punto de vista del *derecho*, pero expuestos *de hecho* a los peligros que en todo instante amenazan su seguridad, renuncian a una parte mayor o menor de su libertad para asegurar y salvaguardar su seguridad, y puesto que la sacrifican con ese fin al convertirse en ciudadanos, se convierten también en *esclavos del Estado*. Tenemos, pues, derecho a afirmar que desde el punto de vista del Estado, el bien *no surge de la libertad, sino de la negación de la libertad*.

Teología y política. ¿No es sorprendente esta similitud entre la teología (la ciencia de la Iglesia) y la política (la teoría del Estado), esta convergencia de dos órdenes aparentemente contrarios de pensamientos y hechos, en la misma convicción de que es necesario sacrificar la libertad humana pa-

[8] *Ibíd.*, 156.

ra hacer de los hombres seres morales y transformarlos en santos —según unos—, y en ciudadanos virtuosos, según otros? En cuanto a nosotros, apenas nos extraña, porque estamos convencidos de que la política y la teología se relacionan estrechamente, tienen el mismo origen y persiguen la misma meta bajo dos nombres distintos; estamos convencidos de que todo Estado es una Iglesia terrestre, al igual que toda Iglesia con su Cielo —morada de los benditos dioses inmortales— no es más que un Estado celestial.

Semejanza entre las premisas éticas de la teología y la política. En consecuencia, el Estado comienza, como la Iglesia, con la suposición fundamental de que todos los hombres son esencialmente malos y de que, abandonados a su libertad natural, se matarían entre sí y ofrecerían el espectáculo de la más pavorosa anarquía, donde los más fuertes asesinarían o explotarían a los más débiles. ¿No es esto justamente lo contrario de lo que está aconteciendo ahora en nuestros Estados ejemplares?

De la misma forma, el Estado enuncia como principio el siguiente criterio: con el fin de establecer el orden público, es necesario poseer una autoridad superior; a fin de guiar a los hombres y reprimir sus pasiones malignas, es necesario tener un jefe, e imponer también un yugo sobre las personas, pero esta autoridad debe ser desempeñada por un hombre de virtuoso genio,[9] un legislador del pueblo como Moisés, Licurgo o Solón. Ese jefe y ese yugo encamarán la sabiduría y el poder represivo del Estado.[10]

La sociedad no es el producto de un contrato. El Estado es una forma histórica transitoria y pasajera de la sociedad —como la Iglesia, su hermano mayor—, pero carece del carácter necesario e inmutable de la sociedad, que es anterior a todo desarrollo de la humanidad y comparte plenamente el poder omnímodo de las leyes, actos y manifestaciones naturales, con lo cual constituye la base misma de la existencia humana. El hombre nace en sociedad como una hormiga nace en su hormiguero, o una abeja en su colmena; el hombre nace en sociedad desde el momento mismo de dar su primer paso hacia la humanidad, desde el momento de convertirse en un ser humano, es decir, en un ser que posee en mayor o menor medida el poder del pensamiento y la palabra. El hombre no elige la sociedad; al contrario, es su producto, y se encuentra tan inevitablemente sometido a las leyes naturales que gobier-

[9] El ideal de Mazzini (Nota de Bakunin).

[10] *Ibíd.*, 158-161.

nan su desarrollo esencial como a todas las demás leyes naturales que debe obedecer.

Una rebelión contra la sociedad es inconcebible. La sociedad precede, y al mismo tiempo sobrevive a todo individuo humano, y es en este sentido igual a la misma Naturaleza. Es eterna como la Naturaleza o, si se prefiere, durará tanto como la tierra, pues allí nació. Una rebelión radical contra la sociedad sería, por eso, tan imposible como una rebelión contra la Naturaleza, porque la sociedad humana no es sino la última gran manifestación o creación de la Naturaleza sobre esta tierra. Y un individuo que quisiera rebelarse contra la sociedad —es decir, contra la Naturaleza en general, y su propia naturaleza en particular— se situaría más allá de la existencia real, se sumergiría en la nada, en un vacío absoluto, en una abstracción sin vida, en Dios.

De aquí se deduce que es tan imposible preguntarse si la sociedad es buena o mala como preguntar si la Naturaleza —el ser universal, material, real, absoluto, único y supremo— es buena o mala. Es mucho más que eso: es un hecho inmenso, positivo y primitivo, cuya existencia antecede a toda conciencia, a todas las ideas, a todo discernimiento intelectual y moral; es la base misma, el mundo donde inevitablemente y mucho después empezaron a desarrollarse lo que llamamos bien y mal.

El Estado es un mal históricamente necesario. No acontece lo mismo con el Estado. Y no vacilo en decir que el Estado es un mal, pero un mal históricamente necesario, tan necesario en el pasado como será necesaria antes o después su completa extinción, tan necesario como lo fueron la bestialidad primitiva y las divagaciones teológicas del pasado. El Estado no es la sociedad; es solo una de sus formas históricas, tan brutal como abstracta en su carácter. Históricamente surgió en todos los países sobre las nupcias de la violencia, la rapiña y el pillaje —en una palabra, de la guerra y la conquista—, con los dioses creados en serie por las fantasías teológicas de las naciones. Desde su comienzo mismo ha sido —y sigue siendo— la sanción divina de la fuerza brutal y de la iniquidad triunfante. Incluso en los países más democráticos, como los Estados Unidos de América y Suiza, es simplemente la consagración de los privilegios de cierta minoría y la esclavitud efectiva de la gran mayoría.

Rebelión contra el Estado. La rebelión contra el Estado es mucho más fácil porque hay algo en su naturaleza que provoca la rebelión. El Estado es autoridad, es fuerza, es el despliegue ostentoso y engreído del poder. No

busca congraciarse, convencer ni convertir. Cada vez que interviene, lo hace de modo singularmente desafortunado. Porque por su naturaleza misma no puede persuadir y ha de imponer o ejercer la fuerza. Por mucho que pueda intentar disfrazar esta naturaleza, seguirá siendo el violador legal de la voluntad humana y la negación permanente de toda libertad.

La moralidad supone la libertad. E incluso cuando el Estado emprende algo positivo, lo deshace y estropea precisamente por venir en forma de una orden, porque toda orden provoca y despierta la legítima rebelión de la libertad; y también porque desde el punto de vista de la verdadera moralidad, de la moralidad humana y no divina, el bien realizado siguiendo órdenes venidas de arriba deja de ser bien y se convierte en mal. La libertad, la moralidad y la dignidad del hombre consisten precisamente en no hacer el bien porque se le ordene, sino porque lo concibe, lo desea y lo ama.[11]

[11] KGE; R II 269-271.

15. Ética: la moralidad verdaderamente humana o anarquista

El socialismo y el materialismo conducen a una moralidad verdaderamente humana. Tras haber mostrado cómo el idealismo —a partir de las ideas absurdas de Dios, la inmortalidad del alma, la libertad *original* de los individuos y su moralidad independiente de la sociedad— llega inevitablemente a la consagración de la esclavitud y la inmoralidad, debemos mostrar ahora cómo la ciencia real, el materialismo y el socialismo (términos de los que este último no es más que el desarrollo verdadero y completo del primero, precisamente porque ambos toman como punto de partida la naturaleza material y la esclavitud natural y primitiva de los hombres, intentando conseguir la emancipación humana no fuera sino dentro de la sociedad, no contra ella sino gracias a ella) tienden a establecer la máxima libertad de los individuos y la moralidad humana más elevada.[1]

El instinto de auto-preservación individual y de preservación de la especie. Los elementos de lo que llamamos moralidad se encuentran ya en el mundo animal. Sin excepción alguna, pero con grandes diferencias en cuanto al desarrollo, descubrimos en las especies animales dos instintos opuestos: el instinto de preservación del individuo, y el instinto de preservación de la especie; o, hablando en términos humanos, los *instintos egoístas y los instintos sociales*. Desde el punto de vista de la ciencia, como desde el punto de vista de la propia Naturaleza, ambos instintos son igualmente naturales, y por ello igualmente legítimos; lo que es aún más importante, son igualmente necesarios en la economía natural de los seres. El instinto individual es en sí mismo una condición básica para la preservación de la especie, porque si los individuos no se defendiesen con todas sus fuerzas de las privaciones y presiones externas que amenazan constantemente su existencia, la misma

[1] KGE; R II 294-295; F I 325-326

especie, que solo vive en o a través de los individuos, sería incapaz de mantener su existencia. Pero si ambos impulsos tuviesen que ser considerados solo desde el punto de vista del interés exclusivo de la especie, cabría decir que el instinto social es bueno, y el instinto individual, en la medida en que se le opone, es malo.

El desarrollo desequilibrado de tales instintos en el mundo animal y entre los insectos superiores. En las hormigas y abejas predomina la virtud, porque en ambas el instinto social parece desbordar al instinto individual. Algo bien diferente acontece con las bestias salvajes, y podríamos decir en general, que dentro del mundo animal el egoísmo es el instinto predominante. El instinto de la especie, por el contrario, solo se despierta en él durante breves intervalos, y dura el mínimo necesario para la procreación y la educación de la familia.

El egoísmo y la sociabilidad son equiparables en el hombre. En el hombre acontece algo distinto. Parece que estos instintos opuestos de egoísmo y sociabilidad son mucho más poderosos y mucho menos diferenciados en el hombre que en los demás animales, siendo este uno de los motivos de su gran superioridad sobre ellos. El hombre es más feroz en su egoísmo que las bestias más salvajes, y al mismo tiempo es más sociable que las hormigas y las abejas.[2]

La humanidad está presente incluso en los caracteres más viles. Toda moralidad humana, toda moralidad colectiva e individual, se apoya básicamente sobre el *respeto humano*. ¿Qué queremos decir con el respeto humano? Es el reconocimiento de la humanidad, del derecho humano y de la dignidad humana en todo hombre, sea cual fuere su raza, su color, su grado de desarrollo intelectual e incluso moral. Pero si un hombre es estúpido, perverso, despreciable, ¿puedo respetarle? Si tal fuese el caso, me sería desde luego imposible respetar su villanía, su estupidez y su brutalidad; me harían sentirme disgustado e indignado; y si fuese necesario, tomaría las más enérgicas medidas contra ese hombre, sin detenerme siquiera ante el hecho de matarlo si no quedasen otros medios para defender frente a él mi vida, mis derechos o lo que es respetado y querido por mí. Pero en medio de la lucha más enérgica y fiera —mortal, si fuese necesario— tendría que respetar su naturaleza humana.

[2] FSAT; F l 136-137.

La regeneración del carácter, posible con el cambio de las condiciones sociales. Solo al precio de mostrar tal respeto, puedo conservar mi propia dignidad humana. Pero si él no reconoce esta dignidad en los demás ¿podemos reconocérsela a él? Si es una especie de animal feroz, o incluso algo peor, como a veces acontece, ¿no sería caer en ficciones reconocerle una naturaleza humana? ¡En absoluto! Pues sean cuales fueren las simas de degradación moral e intelectual que pueda alcanzar en cualquier momento determinado (salvo tratándose de un individuo congénitamente loco o de un idiota, en cuyo caso no debe ser tratado como un criminal, sino como un enfermo), y si está en una plena posesión del sentido y la inteligencia otorgados por la Naturaleza, su carácter humano sigue existiendo de un modo muy real en él a pesar de las más monstruosas desviaciones, *como una posibilidad, presente mientras viva, de poder llegar de alguna forma a ser consciente de su humanidad si se efectúa un cambio en las condiciones sociales que le determinaron a ser así.*

El factor determinante es el medio social. Tómese al mono más inteligente y de mejor carácter, y colóquesele bajo las condiciones mejores y más humanas. Jamás será posible hacer de él un hombre. Tómese al criminal más endurecido o a un hombre de mínima mente; siempre que ninguno de ellos padezca una *lesión* orgánica capaz de producir la idiocia o una demencia incurable, pronto descubriremos que si uno se ha convertido en un criminal y el otro no se ha desarrollado aún hasta la plena conciencia de su humanidad y sus deberes humanos, *el defecto no está en ellos y en su naturaleza, sino en el medio social donde nacieron y se han desarrollado.*

Se niega la voluntad libre. Aquí entramos en el punto más importante de la cuestión social, o de la ciencia del hombre en general. Ya hemos declarado repetidamente que *negamos la existencia de una voluntad libre* en el sentido atribuido a ella por la teología, la metafísica y la jurisprudencia; es decir, en el sentido de una auto-determinación espontánea de la voluntad individual del hombre, con independencia de todas las influencias naturales y sociales.

Las capacidades morales e intelectuales son la expresión de la estructura corpórea. Negamos la existencia de un alma, *de una entidad moral con existencia separada del cuerpo.* Al contrario, afirmamos *que lo mismo que el cuerpo del individuo, con todas sus facultades y sus predisposiciones instintivas, no es sino el resultado de todas las causas generales o particulares determinantes de su organización particular, lo que impropiamente llamamos alma —sus capa-*

cidades morales e intelectuales— es el producto directo, o más bien la expresión natural inmediata de esta organización misma, y especialmente del grado de desarrollo orgánico alcanzado por el cerebro como resultado de ¡a concurrencia de la totalidad de causas independientes de su voluntad.

La individualidad, plenamente determinada por la suma total de causas precedentes. Todo individuo, incluso el más insignificante, es el producto de siglos de desarrollo; la historia de las causas coadyuvantes a la formación de dicho individuo no tiene comienzo. Si poseyésemos el don —que nadie ha tenido, y nadie tendrá jamás— de captar y comprender la infinita diversidad de transformaciones de materia o ser inevitablemente ocurridas en serie desde la aparición de nuestro globo terrestre hasta el nacimiento de este individuo particular, quizá pudiéramos decir con precisión matemática, sin conocer incluso al individuo, cuál es su naturaleza orgánica y determinar hasta los detalles más mínimos la medida y el carácter de sus facultades intelectuales y morales, en una palabra, su *alma*, tal como era en la primera hora de su nacimiento.

No tenemos posibilidad de analizar y comprender todas esas transformaciones sucesivas, pero podemos decir sin temor a equivocarnos que *desde el momento de su nacimiento todo individuo humano es por completo el producto del desarrollo histórico, es decir del desarrollo fisiológico y social de su raza, su pueblo, su casta (si existen castas en su país), su familia, sus antepasados y las naturalezas individuales de su padre y madre, que han sido transmitidas directamente a él a través de la herencia fisiológica, como el punto natural de partida para él, a lo que hay que añadir, como determinación de su naturaleza particular, todas las consecuencias inevitables de sus existencias previas, materiales y morales, individuales y sociales, incluyendo sus pensamientos, sus sentimientos y sus actos, las diversas vicisitudes de sus vidas y los hechos grandes o pequeños donde tomaron parte, y también la inmensa diversidad de accidentes a los que estuvieron sometidos, junto con todo aquello que ellos mismos heredaron del mismo modo de sus propios padres.*

Las diferencias son determinadas. No hay necesidad de mencionar de nuevo (porque nadie lo discute) que las diferencias entre razas, pueblos, e incluso clases y familias, están determinadas por causas geográficas, etnográficas, fisiológicas y económicas (la causa económica comprende dos puntos importantes: la cuestión de la ocupación —la división colectiva del trabajo en la sociedad, y la distribución de la riqueza— y la cuestión de la nutrición,

en cuanto a la cantidad y la cualidad), no menos que por causas históricas, religiosas, filosóficas, jurídicas, políticas y sociales; y que todas esas causas, combinadas de un modo peculiar en cada raza, en cada nación y, más a menudo, en cada provincia y comuna, en cada clase y familia, imparten a los miembros su fisonomía específica; esto es, un tipo fisiológico diferente, una suma de predisposiciones y capacidades particulares, con independencia de la voluntad de los individuos, que están formados por ellas, y son por entero sus productos.

De este modo, todo individuo humano es desde el momento de su nacimiento el derivado material y orgánico de esa infinita diversidad de causas que le produjeron al combinarse. Su alma —su predisposición orgánica hacia el desarrollo de sentimientos, ideas y voluntad—, no es más que un producto. Está completamente determinada por la cualidad fisiológica individual del sistema neuro-cerebral, que como las demás partes de su cuerpo depende absolutamente de la combinación más o menos fortuita de causas. Constituye principalmente lo que llamamos la *naturaleza particular u original del individuo.*

El desarrollo explícita las diferencias individuales implícitas. Hay tantas naturalezas distintas como individuos. Las diferencias individuales se manifiestan cada vez con más claridad a medida que se desarrollan; o, más bien, no solo se manifiestan con mayor poder, sino que se hacen efectivamente mayores con el desarrollo de los individuos, porque las cosas y circunstancias externas, las mil causas elípticas que influyen sobre el desarrollo de los individuos, son en sí mismas extremadamente diversas en su carácter. En consecuencia, descubrimos que cuanto más avanza un individuo en la vida, más se perfila su naturaleza individual, más se destaca de los otros individuos por sus virtudes y por sus defectos.

La unicidad del individuo. ¿Hasta qué punto está desarrollada la naturaleza o el alma del individuo —es decir, las particularidades individuales del aparato neuro-cerebral— en los niños recién nacidos? La respuesta correcta a esta pregunta solo la pueden proporcionar los fisiólogos. Unicamente sabemos que todas esas particularidades deben ser por fuerza hereditarias, en el sentido que hemos intentado explicar. Es decir, están determinadas por una infinidad de causas completamente diversas y dispares: materiales y morales, mecánicas y físicas, orgánicas y espirituales, históricas, geográficas, económicas y sociales, grandes y pequeñas, permanentes y casuales, inmediatas y

muy alejadas en el espacio y el tiempo, *y su suma total se combina en un ser viviente singular y se individualiza por primera y última vez, en la corriente de las transformaciones universales, en ese niño que nunca tuvo y nunca tendrá un duplicado exacto.*

Queda entonces por establecer hasta qué punto y en qué sentido está realmente determinada esa naturaleza individual en el momento de abandonar la criatura el útero materno. ¿Es esa determinación solo material, o es también espiritual y moral al mismo tiempo, por lo menos en su tendencia y capacidad natural o predisposición instintiva? ¿Nace el niño inteligente o estúpido, bueno o malo, dotado de voluntad o falto de ella, predispuesto a desarrollarse por el cauce de algún talento particular? ¿Puede el niño heredar el carácter, los hábitos y defectos o las cualidades morales e intelectuales de sus padres y antepasados?

¿Hay caracteres morales innatos? Lo que nos interesa sobre todo es el problema de saber si los *atributos morales* —bondad o perversidad, valor o cobardía, carácter firme o débil, generosidad o avaricia, egoísmo o amor al prójimo, y otras características positivas y negativas de este tipo— pueden heredarse fisiológicamente de los padres o antepasados como las facultades intelectuales; o bien si, con relativa independencia de toda ley hereditaria, esos rasgos pueden formarse por efecto de alguna causa accidental, conocida o desconocida, que opera en el niño mientras se encuentra aún en el útero materno. En una palabra, cuando el niño nace, ¿trae al mundo *alguna predisposición moral?*

La idea de las propensiones morales innatas nos lleva a la desacreditada teoría frenológica. No pensamos así. Para tratar mejor este problema indicaremos en principio que si admitiésemos la existencia de cualidades morales innatas, habríamos de suponer que en el recién nacido están interconectadas con alguna particularidad fisiológica y enteramente material de su propio organismo: al surgir del útero de su madre, el niño no tiene alma ni mente, no tiene sentimientos, y ni siquiera instintos; nace a todo eso. Y es por ello solo un ser físico cuyas facultades y cualidades, si alguna tiene, son únicamente anatómicas o fisiológicas.

De este modo, para que un niño naciese bueno, generoso, afectuoso, valiente o perverso, avaricioso, egoísta y cobarde, sería necesario que cada una de esas virtudes y defectos correspondiese a las particularidades materiales y, por decirlo así, locales específicas de su organismo, especialmente de su

cerebro. Dicha suposición nos llevaría al sistema de Gall, que estaba convencido de haber encontrado lóbulos y cavidades en el cráneo correspondientes a todas las cualidades y defectos. Su teoría, como sabemos, ha sido unánimemente rechazada por los fisiólogos modernos.

Consecuencias lógicas de la idea de propensiones morales innatas. Pero si hubiese una teoría bien fundada, ¿cuáles serían sus consecuencias? Una vez supuesto que los defectos y los vicios, lo mismo que las buenas cualidades, son innatos, tendríamos que precisar si pueden o no ser modificados por la educación. En el primer caso, las responsabilidades de todos los crímenes cometidos por todos los hombres caerían sobre la sociedad, que no les dio una formación adecuada, y no sobre los propios individuos, quienes, por el contrario, deberían ser considerados exclusivamente como víctimas de esta falta de cuidado y previsión por parte de la sociedad. En el segundo caso, si las predisposiciones innatas se consideran inevitables e incorregibles, el único camino abierto para la sociedad sería suprimir a todos los individuos afligidos por algún vicio innato o natural. Pero a fin de no caer en el horrible vicio de la hipocresía, la sociedad habría de reconocer entonces que lo hacía exclusivamente por conseguir su auto-preservación y no por la justicia.

Solo lo positivo tiene existencia real. Hay otra consideración que puede ayudamos a aclarar este problema. En el mundo intelectual y moral, como en el físico, solo lo positivo posee existencia; lo negativo no existe, no constituye un ser en sí mismo, es solo una disminución más o menos considerable de lo positivo. Así, el frío no es una propiedad diferente del calor; es solo una ausencia relativa, una disminución muy grande de calor. Lo mismo acontece con la oscuridad, que no es sino luz atenuada hasta el extremo. El frío y la oscuridad absolutos no existen.

En el mundo intelectual, la estupidez no es sino debilidad de la mente; y en el mundo moral, la malevolencia, la avidez y la cobardía son solo benevolencia, generosidad y coraje reducidos no a cero, pero sí a una cantidad muy pequeña. Por pequeña que sea, sigue siendo todavía una cantidad positiva que, con la ayuda de la educación, puede ser desarrollada, fortalecida y aumentada de un modo positivo. Pero esto sería imposible si los vicios o cualidades negativas mismas fuesen cosas positivas, en cuyo caso deberían ser suprimidas y no desarrolladas, pues su desarrollo solo puede proceder en una dirección negativa.

La fisiología contra la idea de las cualidades innatas. Por último, sin permitirnos prejuzgar esas serias cuestiones fisiológicas, sobre las cuales admitimos nuestra completa ignorancia, añadamos la consideración siguiente, basada en la fuerza de una opinión unánime entre las autoridades de la ciencia fisiológica moderna. Parece probado y establecido que en el organismo humano no existen regiones y órganos separados para las facultades instintivas, sensoriales, morales e intelectuales, sino que todas ellas se desarrollan en *una misma y única parte del cerebro mediante el mismo mecanismo nervioso*.

Si es así, parece deducirse obviamente que no pueden existir diversas predisposiciones morales o inmorales determinantes de cualidades o vicios hereditarios innatos en la constitución de un niño, y que el *innato moral* no difiere en modo alguno del *innato intelectual*, reduciéndose ambos al grado más o menos elevado de perfección alcanzado en general por el desarrollo del cerebro.[3]

Las características morales no se transmiten por herencia, sino por tradición social y educación. De este modo, la opinión científica general parece estar de acuerdo en que no existen *órganos especiales en el cerebro* correspondientes a diversas cualidades intelectuales y a las diversas características morales (afectos y pasiones, bien o mal). En consecuencia, las cualidades o defectos no pueden heredarse o ser innatas; como ya hemos dicho, en el niño recién nacido lo innato y hereditario solo puede ser material y fisiológico. ¿Dónde reside, entonces, la mejora progresiva e históricamente transmisible del cerebro con relación a las facultades intelectuales y morales?

Solo en el desarrollo armonioso de todo el sistema cerebral y neural, es decir en el carácter veraz, refinado e intenso de las impresiones nerviosas, así como en la capacidad del cerebro para transformar esas impresiones en sentimientos e ideas, y para combinar, abarcar y retener permanentemente en la conciencia las asociaciones más amplias de sentimientos e ideas.

Las asociaciones de sentimientos e ideas, cuyo desarrollo y sucesiva transformación constituyen el aspecto intelectual y moral de la historia de la humanidad, no provocan en el cerebro humano la formación de nuevos órganos correspondientes a cada asociación separada, y en consecuencia no pueden ser transmitidas a los individuos mediante una herencia fisiológica. Lo fi-

[3] *Ibíd.*, 177-190.

siológicamente heredado es la actitud cada vez más fortalecida, ampliada y perfeccionada para concebir y crear nuevas asociaciones.

Pero las asociaciones mismas y las ideas complejas representadas por ellas, como las ideas de Dios, patria y moralidad, como no pueden ser innatas, se transmiten a los individuos únicamente a través de las *tradiciones sociales y la educación*. Se apoderan del niño desde el primer día de su nacimiento, y al estar ya incorporadas a la vida circundante en los detalles morales y materiales del mundo social donde ha nacido, impregnan de mil modos distintos la conciencia infantil, y luego la conciencia adolescente y juvenil, a medida que surge, se desarrolla y se ve conformada por sus influencias todopoderosas.[4]

[4] *Ibíd.*, 195 *et seq.*

16. Ética: el hombre, producto total del medio

Tomando la educación en el sentido más amplio de la palabra, y comprendiendo con ella no solo el hecho de inculcar máximas morales, sino ante todo los ejemplos dados al niño por quienes le rodean y la influencia de todo cuanto oye y ve; comprendiendo dentro del término *educación* no solo el cultivo de la mente del niño, sino también el desarrollo de su cuerpo a través de la nutrición, la higiene y el ejercicio físico, podemos decir, plenamente convencidos de que nadie nos lo negará seriamente, que todo niño, joven, adulto e incluso anciano, es enteramente el producto del medio donde encontró cobijo y creció, un producto inevitable, involuntario y, en consecuencia, irresponsable.

Entra en la vida sin alma, sin conciencia, sin la sombra de una idea o de cualquier sentimiento, pero con un organismo humano cuya naturaleza individual está determinada por un número infinito de circunstancias y condiciones previas a la aparición de su voluntad. Esto determina por su parte la mayor o menor capacidad de adquirir y asimilar los sentimientos, ideas y asociaciones producidos en siglos de desarrollo, y transmitidos a todos *como una herencia social* por la educación que reciben. Buena o mala, esta educación se le impone al hombre— y este no es en modo alguno responsable de ella. Le configura a su propia imagen, en la medida permitida por la naturaleza individual, y así un hombre piensa, siente y desea todo cuanto las personas situadas a su alrededor piensan, sienten y desean.

No se niegan las diferencias naturales. Pero entonces podría preguntarse: ¿cómo explicar que una educación completamente idéntica, al menos en apariencia, suele producir resultados ampliamente diversos en cuanto al desarrollo del carácter, el corazón y la mente? Pero, para empezar, ¿no difieren en su nacimiento las propias naturalezas? Esta diferencia natural e innata, por pequeña que pueda ser, es positiva y real a pesar de todo: en temperamento,

en energía vital, en el predominio de un sentido o un grupo de funciones orgánicas sobre otras, en vivacidad y en capacidades naturales.

Hemos intentado demostrar que los vicios y las cualidades morales —hechos de la conciencia individual y social— no pueden heredarse físicamente, y que el hombre no puede estar fisiológicamente predeterminado hacia el mal, ni hecho irrevocablemente incapaz del bien. Pero jamás hemos querido negar que las naturalezas individuales difieren mucho entre sí y que algunas están dotadas en mayor medida que otras con la capacidad de un pleno desarrollo humano. Desde luego, creemos que esas diferencias naturales se exageran actualmente, y que la mayoría no debieran atribuirse a la naturaleza, sino a la distinta educación impartida a cada individuo.

La psicología fisiológica y la pedagogía se encuentran en un estado infantil aún. A fin de decidir esta cuestión, es necesario que las dos ciencias llamadas a resolverla —la psicología fisiológica o ciencia del cerebro, y la pedagogía, ciencia de la educación o del desarrollo social del cerebro— emerjan del estado infantil en que ambas se encuentran todavía. Pero una vez admitidas las diferencias fisiológicas entre los individuos, sea cual fuere su grado, se deduce claramente que un sistema de educación, excelente en sí mismo como sistema abstracto, puede ser bueno para uno pero malo para otro.

No se niega por completo la herencia fisiológica. Puede argumentarse que por imperfecta que resulte una educación, es incapaz de explicar el hecho innegable de que en familias casi privadas de sentido moral encontramos a menudo individuos notables por la nobleza de sus impulsos y sentimientos. O el hecho de que encontramos muy a menudo en familias altamente desarrolladas en sentido moral e intelectual individuos viles de corazón e intelecto.

Pero esta es una contradicción solo aparente. En realidad, aunque hayamos afirmado que en la mayoría de los casos el hombre es casi por completo un producto de las condiciones sociales en las que se formó, y aunque hayamos asignado una parte relativamente pequeña al influjo de la herencia fisiológica de las cualidades naturales recibidas con el nacimiento, no hemos negado por completo esta influencia. Hemos reconocido, incluso, que en algunos casos excepcionales, por ejemplo, en hombres de genio o de gran talento, así como en idiotas o naturalezas muy perversas, esta influencia de la determinación natural sobre el desarrollo del individuo —determinación tan inevitable como la influencia de la educación en la sociedad— puede ser grande.

La última palabra en estas cuestiones pertenece a la fisiología del cerebro. Pero esta ciencia no ha llegado aún al punto de poderlas resolver siquiera aproximativamente. La única cosa que podemos afirmar actualmente con certeza es que todas esas cuestiones gravitan entre dos fatalismos: el fatalismo natural, orgánico y fisiológicamente hereditario, y el fatalismo de la herencia, la tradición social, la educación y la organización cívica, social y económica de todo país. En ninguno de esos fatalismos hay lugar para la voluntad libre.

La influencia de factores accidentales e intangibles en los desarrollos particulares. Pero prescindiendo en el individuo de la determinación natural, positiva o negativa, capaz de situarle *en* contradicción con el espíritu reinante en toda su familia, pueden existir dentro de cada caso específico otras causas ocultas que en la mayoría de las situaciones permanecen desconocidas, pero que deben tomarse en cuenta a pesar de todo. La concurrencia de circunstancias especiales, de un evento imprevisto, de un accidente insignificante en sí mismo, la suerte de encontrar a alguna persona en especial, y a veces un libro que cae en manos de cierta persona justo en el momento adecuado; todo lo que en un niño, un adolescente o un hombre joven, cuando su imaginación se encuentra en un estado de fermentación y está aún abierta a las impresiones de la vida, puede producir una revolución radical hacia lo positivo o lo negativo.

A esto debe añadirse la elasticidad de todas las naturalezas jóvenes, especialmente cuando están dotadas de cierta energía natural que las hace rebelarse contra influencias demasiado autoritarias y despóticamente persistentes, gracias a lo cual incluso un exceso de maldad puede a veces producir bien.

Cuando el bien produce mal. ¿Puede un exceso de bien, o de lo que pasa por bien, producir mal? Sí, cuando es impuesto como una ley despótica y absoluta —religiosa, filosófica de forma doctrinaria, política, jurídica, social, o como la ley patriarcal de la familia— en una palabra, puede producir mal cuando el bien o lo que parece ser bueno se impone al individuo como una negación de libertad, y no es el producto de su autonomía. En tal caso, la rebelión contra el bien así impuesto no es solo natural, sino también legítima; dicha rebelión es todo lo contrario del mal, es bien; porque no hay nada bueno fuera de la libertad, y la libertad es la fuente absoluta y la condición

[1] FSAT; F I 198-204.

de todo bien verdaderamente merecedor de ese nombre; porque el bien no es algo distinto de la libertad.[1]

El socialismo se basa sobre el determinismo. Apoyado sobre la ciencia positiva, el socialismo rechaza absolutamente la doctrina del «libre albedrío». Afirma que todo cuanto se denomina vicio y virtud humanos es absolutamente un producto de la acción combinada de la Naturaleza y la sociedad. La Naturaleza crea, a través de su acción etnográfica, fisiológica y patológica, facultades y disposiciones denominadas naturales, y la organización de la sociedad las desarrolla o, en caso contrario, detiene o falsifica su desarrollo. Todos los individuos, sin excepción, son en todo momento de sus vidas lo que hicieron de ellos la Naturaleza y la sociedad.

El progreso en la moralidad del hombre está condicionado por la moralización del medio social. De aquí se sigue claramente que para hacer morales a los hombres, es necesario hacer moral su medio social. Y esto solo puede hacerse de un modo: asegurando el triunfo de la justicia, es decir, la libertad completa de cada uno en la igualdad más perfecta para todos. La desigualdad de condiciones y derechos, y la falta de libertad resultante para todos los individuos, es la gran iniquidad colectiva que justifica todas las iniquidades individuales. Suprímase esta fuente de iniquidades, y todas las demás se desvanecerán junto a ella.

Un medio moral es lo que creará la revolución. En vista de la falta de entusiasmo mostrada por los hombres privilegiados en cuanto al progreso moral —o lo que es lo mismo, en cuanto a la igualación de sus derechos con otros— tememos que el triunfo de la justicia solo pueda efectuarse mediante una revolución social.

Para que los hombres se hagan morales son necesarias tres cosas, cuyo concurso produce hombres completos en el pleno sentido de la palabra: nacimiento bajo condiciones higiénicas; una educación racional e integral, acompañada por una crianza basada en el respeto al trabajo, la razón, la igualdad y la libertad; y un medio social donde el individuo humano, disfrutando de plena libertad, sea igual de hecho y de derecho a todos los demás.

¿Existe tal medio? No. Por tanto, hay que crearlo.[2]

Justicia humana contra justicia legal. Cuando hablamos de justicia, no nos referimos a la justicia contenida en los códigos legales y en la jurispru-

[2] IE; F V 160-166.

dencia romana, que se basa fundamentalmente en actos de violencia alcanzados por la fuerza, consagrados por el tiempo y las bendiciones de alguna Iglesia —cristiana o pagana— y aceptados como principios absolutos de los que debe deducirse toda ley por un proceso de razonamiento lógico. Hablamos de una justicia basada exclusivamente sobre la conciencia humana, de la justicia hallada en la conciencia de todo hombre, e incluso en la de los niños, y que solo puede expresarse con las palabras *derechos iguales*.

Esta justicia universal que, debido a las conquistas por la fuerza y a las influencias de la religión, nunca ha prevalecido en el mundo jurídico, político o económico, debe servir como base del nuevo mundo. Sin esta justicia no puede haber ni libertad, ni república, ni prosperidad, ni paz. Por consiguiente, debe gobernar todas nuestras decisiones, a fin de que podamos trabajar juntos efectivamente para el establecimiento de la paz.

La ley moral en acción. Lo que pedimos es una nueva proclamación del gran principio de la Revolución Francesa: que todo hombre tenga los medios materiales y morales para desarrollar íntegramente su humanidad, principio que debe trasladarse al siguiente problema:

Organizar la sociedad de tal modo que cada individuo, hombre o mujer, encuentre en el nacimiento medios casi iguales para el desarrollo de sus diversas facultades y el pleno disfrute de su trabajo. Organizar la sociedad de tal modo que la explotación del trabajo ajeno se haga imposible, y todo individuo pueda disfrutar de la riqueza social producida en realidad por el trabajo colectivo, aunque solo mientras ese individuo contribuya directamente a la creación de dicha riqueza.[3]

La ley moral emana de la naturaleza humana. La *ley moral* —que los materialistas y ateos reconocemos de un modo más real que los idealistas de cualquier escuela— es de hecho una ley efectiva que triunfará sobre todas las conspiraciones de todos los idealistas del mundo, porque emana de la naturaleza misma de la sociedad humana, cuya base radical no debe ser buscada en Dios, sino en la animalidad.[4]

El hombre primitivo y natural se hace libre y humano, y se eleva al estado de un ser moral —en una palabra, se hace consciente de su propia forma humana y de sus derechos dentro de sí y para sí solo en la medida en que se hace

[3] FSAT; F I 54-55.

[4] AM; F VI 122.

consciente de esta forma y estos derechos en todos sus congéneres. Se deduce de ello que, en interés de su propia humanidad, moralidad y libertad personal, el hombre debe aspirar a la libertad, moralidad y humanidad de todos los demás hombres.[5]

La libertad no es la negación de la solidaridad. La solidaridad social es la primera ley humana; la libertad es la segunda. Ambas leyes se interpenetran y, siendo inseparables, constituyen la esencia de la humanidad. En consecuencia, la libertad no es la negación de la solidaridad; al contrario, representa el desarrollo y, por así decirlo, la humanización de esta ultima.[6]

De este modo, el respeto por la libertad de otro constituye el deber más alto del hombre. La única virtud es amar esta libertad y servirla. Esta es la base de toda moralidad, y no hay ninguna otra.

Puesto que la libertad es el resultado y la expresión más clara de la solidaridad —es decir, de la reciprocidad de intereses—, solo puede ser realizada en condiciones de igualdad. La igualdad política solo puede basarse sobre la igualdad económica y social. Y la justicia es precisamente la realización de la libertad a través de dicha igualdad.[7]

[Lo dicho anteriormente nos permite trazar una frontera clara entre las bases de la moralidad divina y estatal, por una parte, y la moralidad humana, por la otra.]

En qué difiere la moralidad divina de la humana. La moralidad divina se basa en dos principios inmorales: el respeto a la autoridad y el desprecio a la humanidad. Por el contrario, la moralidad humana solo se basa en el desprecio por la autoridad y el respeto por la libertad y la humanidad. La moralidad divina considera que el trabajo es una degradación y un castigo; la moralidad humana ve en el trabajo la condición suprema de la felicidad y la dignidad humanas. La moralidad divina conduce inevitablemente a una política que solo reconoce los derechos de quienes pueden vivir sin trabajar debido a su posición privilegiada. La moralidad humana solo concede tales derechos a quienes viven de su trabajo; reconoce que solo por el trabajo el hombre alcanza la altura humana.[8]

---

[5] PAIR; R 40.

[6] *Ibíd.*, 39.

[7] *Ibíd.*, 40.

[8] IE; F V 157.

17. La sociedad y el individuo

La sociedad es la base de la existencia humana. Precediendo en el tiempo a cualquier desarrollo de la humanidad y compartiendo plenamente el poder omnipotente de las leyes, acciones y manifestaciones naturales, la sociedad constituye la esencia misma de la existencia humana. El hombre nace en sociedad igual que una hormiga nace en un hormiguero, o una abeja en su colmena. El hombre nace en sociedad desde el momento mismo en que se hace un ser humano, es decir, un ser que posee en mayor o menor medida el poder de la palabra y el pensamiento. El hombre no elige la sociedad; por el contrario, es su producto, y está sometido tan inevitablemente a las leyes naturales que gobiernan su desarrollo necesario como a todas las demás leyes naturales a las que debe obedecer. La sociedad precede, y al mismo tiempo sobrevive a todo individuo humano, siendo en este sentido como la propia Naturaleza; es eterna como la Naturaleza o, si se prefiere, durará tanto como la propia tierra por haber nacido sobre ella.

La rebelión contra la sociedad es inconcebible. Una rebelión radical del hombre contra la sociedad sería, por eso, tan imposible como una rebelión contra la Naturaleza, ya que la sociedad humana es únicamente la postrera gran manifestación o creación de la Naturaleza sobre esta *tierra*. Y un individuo que quisiera rebelarse contra la sociedad, es decir contra la Naturaleza en general y su propia naturaleza en particular, se situaría más allá de la existencia real, se hundiría en la nada, en un absoluto vacío en una abstracción sin vida, en Dios. De aquí se deduce que resulta tan imposible preguntarse si la sociedad es buena o mala como preguntarse si la Naturaleza —el ser universal, material, real, absoluto, único y supremo— es buena o mala. La sociedad es mucho más que eso: es un hecho inmenso y abrumador, positivo y primitivo, con una existencia anterior a toda conciencia, a todas las ideas, a todo discernimiento intelectual y moral. Es la base misma, el mundo en el

[1] KGE; R II 269-270.

que inevitablemente y en un estadio muy posterior, comienza a desarrollarse lo que llamamos bien y mal.[1]

No hay humanidad fuera de la sociedad. Durante un período muy largo, que duró miles de años, nuestra especie vagó sobre la tierra en rebaños aislados. Eso sucedió antes de que se despertase dentro del medio social y animal de uno de esos rebaños humanos la primera individualidad auto-consciente o libre, junto con el primer brote de lenguaje y el primer destello del pensamiento. Fuera de la sociedad, el hombre nunca habría dejado de ser un animal sin lenguaje y sin raciocinio, mil veces más pobre y dependiente de la Naturaleza externa que la mayoría de los cuadrúpedos, sobre los cuales se encumbra ahora tan orgullosamente. Incluso el individuo más miserable de nuestra actual sociedad no podría existir y desarrollarse sin los esfuerzos sociales acumulados de incontables generaciones. En consecuencia, los individuos, su libertad y su razón, son productos de la sociedad, y *no viceversa*: la sociedad no es el producto de los individuos que la forman; y cuanto más alta y plenamente desarrollado está el individuo, mayor es su libertad, y más es un producto de la sociedad, más recibe de ella, y mayor es su deuda hacia ella.

La sociedad influye sobre los individuos. Por su parte, la sociedad está en deuda con los individuos. Podríamos decir, incluso, que no hay un solo individuo —por inferior que sea debido a su naturaleza, y por desgraciada que haya sido su vida y su educación— que no influya por su parte en la sociedad, aunque sea en una medida mínima, mediante su débil trabajo, su desarrollo intelectual y moral aún más débil, y sus actitudes y acciones, aunque puedan pasar casi desapercibidas. Naturalmente, es sensato pensar que no sospecha siquiera ni desea esta influencia ejercida por él sobre la sociedad que le produjo.

Los individuos son los instrumentos del desarrollo social. Porque la verdadera vida de la sociedad, en cualquier momento de su existencia, no es más que la suma total de todas las vidas, desarrollos, relaciones y acciones de los individuos incluidos en ella. Pero esos individuos no se reunieron arbitrariamente por un pacto, sino con independencia de su voluntad y su conciencia. No solo nacen juntos y combinados en unidad; son producidos en la vida material, intelectual y moral, que expresan y encaman efectivamente. En consecuencia, la acción de esos individuos —su acción consciente y muchas veces inconsciente— sobre la sociedad que los engendró es, en realidad,

una acción misma de la sociedad sobre sí a través de sus miembros. Estos últimos son los instrumentos del desarrollo social, engendrados y promovidos por la sociedad.

El hombre no nace como individuo libre y socialmente autónomo. El hombre no crea la sociedad, nace dentro de ella. No nace libre, sino encadenado, como producto de un medio social específico creado por una larga serie de influencias, desarrollos y hechos históricos pasados. Lleva el sello de la región, del clima, del tipo étnico y de la clase a la cual pertenece, el sello de las condiciones económicas y políticas de la vida social, y también el de la localidad, aldea o ciudad, casa, familia y círculo de personas donde nació.

Todo esto determina su carácter y naturaleza, le proporciona un lenguaje definido y le impone —sin permitirle resistencia alguna— un mundo ya hecho de pensamientos, hábitos, sentimientos y criterios mentales, y le sitúa en una relación rigurosamente determinada con el mundo social circundante, antes de que despierte en él la conciencia. El individuo se convierte en un miembro orgánico de cierta sociedad, y encadenado interior y exteriormente, penetrado hasta el fin de sus días por sus creencias, prejuicios, pasiones y hábitos, no es sino el reflejo más inconsciente y fiel de esa sociedad.

La libertad se engendra en un estadio posterior de la rebelión individual. Por consiguiente, todo hombre nace como esclavo de la sociedad, y permanece así durante los primeros años de su vida; y quizá sea impropio emplear la palabra esclavo, porque para ser esclavo hay que ser consciente de este estado de esclavitud. En esa medida, el individuo es, más bien, un vástago inconsciente e involuntario de la sociedad.[2]

El medio social y la opinión pública, que siempre expresan la actitud material y política de ese medio, gravitan pesadamente sobre el pensamiento libre. Es preciso, entonces, un gran poder intelectual, e incluso un interés y una pasión anti-social, para resistir a esta pesada opresión. Mediante su acción positiva y negativa, la propia sociedad engendra el pensamiento libre en el hombre, pero a menudo es la propia sociedad quien lo aplasta.

El hombre es tan animal social que resulta imposible pensarlo fuera de la sociedad.[3]

---

[2] IU; R 18-21.

[3] *Ibíd.*, R 17.

El criterio de los idealistas. El criterio de los idealistas es totalmente diferente. En su sistema, el hombre surge primero como ser inmortal y libre, y termina convirtiéndose en un esclavo. Como ser inmortal y libre, infinito y completo en sí mismo, no necesita de la sociedad. De lo cual se deduce que si entra en sociedad se debe al pecado original, o porque olvida y pierde la conciencia de su inmortalidad y libertad.[4]

La libertad individual, según los idealistas, no es la creación y el producto histórico de la sociedad. Ellos mantienen que esta libertad es previa a toda sociedad, y que cualquier hombre trae consigo al nacer su alma inmortal como un regalo divino. De aquí se deduce que el hombre está completo en sí mismo, que es un ser entero y absoluto únicamente cuando está fuera de la sociedad. Puesto que es libre y existe con independencia de la sociedad, se une a ella mediante un acto voluntario, una especie de contrato que puede ser instintivo y tácito, o deliberado y formal. En una palabra, según esta teoría, no son los individuos quienes resultan creados por la sociedad, sino que, al contrario, son ellos quienes la crean, impulsados por alguna necesidad externa, como el trabajo o la guerra.

El Estado adopta el lugar de la sociedad en la teoría idealista. Puede observarse que, para esta teoría, la sociedad no existe en el sentido propio de la palabra. La sociedad natural, humana, verdadero punto de partida de toda civilización, único medio donde puede surgir y desarrollarse la libertad y la individualidad de los hombres, es completamente extraña a esta teoría. Por una parte solo reconoce a los individuos, existentes por sí mismos y libres en sí mismos, y por otra solo admite la sociedad convencional del Estado, formada arbitrariamente por esos individuos y basada sobre un contrato, formal o tácito. Bien saben que ningún Estado histórico ha tenido como origen cualquier tipo de contrato, y que todos los Estados se fundaron mediante la violencia y la conquista. Pero esta ficción del contrato libre como fundación del Estado es bastante necesaria para ellos, y sin más ceremonias hacen pleno uso de ella.

El carácter asocial de los santos cristianos; sus vidas como cumbre del individualismo idealista. Los individuos que, unificados por una convención, forman el Estado aparecen en esta teoría como seres singulares y llenos de contradicciones. Dotados con un alma inmortal y una voluntad libre inma-

[4] KGE; R II 262-263.

nente, son por una parte seres infinitos y absolutos, completos en y para sí mismos, autosuficientes y sin necesidad de ninguna otra cosa, incluido Dios, para ser inmortales e infinitos. En esa medida, son ellos mismos dioses. Por otra parte, son seres muy brutales, débiles, imperfectos, limitados y absolutamente dependientes de la Naturaleza externa, que los mantiene, los rodea y al final los conduce a sus tumbas.

Considerados desde el primer criterio, los individuos necesitan tan poco a la sociedad que esta parece ser más bien un obstáculo para la plenitud de su ser, para su libertad perfecta. Así hemos visto en los primeros siglos del cristianismo que los hombres santos y firmes que habían tomado en serio la inmortalidad del alma y la salvación de la suya propia rompieron los vínculos sociales y, tras prescindir de todo comercio con seres humanos, buscaron en la soledad la perfección, la virtud y la divinidad. Con mucha razón y coherencia lógica, llegaron a considerar a la sociedad como una fuente de corrupción, y al aislamiento absoluto del alma como la condición de la que dependían todas las virtudes.

Si emergían a veces de su soledad, no era porque sintieran necesidad de ello, sino por pura generosidad, por caridad cristiana hacia las personas que, presas todavía en la corrupción del medio social, necesitaban sus consejos, sus oraciones y su dirección. Era siempre para salvar a otros, y nunca para salvarse a sí mismos o por alcanzar una mayor perfección propia. Al contrario, arriesgaban perder sus propias almas volviendo a esa sociedad de la que habían escapado con horror, considerándola escuela de todas las corrupciones, y tan pronto como terminaban su santo trabajo, volvían lo más deprisa posible a su desierto para perfeccionarse de nuevo mediante una incesante contemplación de sus seres individuales, de sus almas solitarias, solas en presencia de Dios.

Un alma inmortal debe ser el alma de un ser absoluto. Este es un ejemplo a seguir para todos los creyentes en la inmortalidad del alma, en una libertad innata o en un libre albedrío, si desean salvar sus almas y prepararse a conciencia para la vida eterna. Lo repito: los santos anacoretas que, debido a su voluntario aislamiento, desembocaron en la completa imbecilidad, eran enteramente lógicos. Puesto que el alma es inmortal, infinita en su esencia, debe ser auto-suficiente. Solo los seres transitorios, limitados y finitos pueden completarse unos a otros; lo infinito no necesita completarse.

Al encontrar a otro ser distinto de ella misma, el alma se siente limitada, y debe por eso rehuir e ignorar todo cuanto no sea ella misma. Hablando en términos rigurosos, el alma inmortal debe poder prescindir hasta del propio Dios. Un ser que es infinito en sí mismo no puede reconocer a otro ser igual, y mucho menos a un ser superior. Pues todo otro ser infinito lo limitaría y, en consecuencia, haría de él un ser limitado y determinado.

Reconociendo un ser tan infinito como ella misma y exterior a ella misma, el alma inmortal tendría necesariamente que considerarse a sí misma un ser finito. Porque la infinitud debe comprender todo, y no dejar nada fuera de sí. Es lógico que un ser infinito no pueda ni deba reconocer a un ser infinito superior a él. La infinitud no admite nada relativo o comparativo: los términos *superioridad infinita* e *inferioridad infinita* son absurdos en sus implicaciones.

La idea de Dios y la idea de la inmortalidad del alma son mutuamente contradictorias. Dios es precisamente un absurdo. La teología, que tiene el privilegio de ser absurda y cree en las cosas precisamente por ser absurdas, sitúa la suprema y absoluta infinitud de Dios por encima de las almas humanas inmortales y, en consecuencia, infinitas. Pero para compensar esta infinitud, crea la ficción de Satán, que representa precisamente la rebelión de un ser infinito contra la existencia de una infinitud absoluta, es decir, una rebelión contra Dios. Y tal como Satán se rebeló contra la infinita superioridad de Dios, los sagrados reclusos de la cristiandad, demasiado humildes para rebelarse contra Dios, se rebelaron contra la infinitud de los hombres, se rebelaron contra la sociedad.

La lógica de la salvación personal. Declararon con mucha razón que no necesitaban a la sociedad para salvarse: y puesto que eran por una extraña fatalidad [*aquí aparece una palabra ilegible en el manuscrito de Bakunin*] infinitudes degradadas, la sociedad de Dios, y la autocontemplación en presencia de esa absoluta infinitud, les bastaban.

Lo repito otra vez: su ejemplo debe ser seguido por todos los que creen en la inmortalidad del alma. Desde su punto de vista, la sociedad solo puede ofrecerles una perdición cierra. Y, en efecto, ¿qué proporciona a los hombres? En primer lugar riqueza material, que únicamente puede producirse en cantidad suficiente con el trabajo colectivo. Pero para quien cree en la existencia eterna, la riqueza solo puede ser un objeto de desprecio. ¿No dijo Jesús a sus discípulos: «no construyas tesoros sobre la tierra, porque donde esté tu tesoro estará también tu corazón», y «es más fácil que una gran cuer-

da (o un camello, en otra versión) pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos»? (Me puedo representar muy bien la expresión de los píos y opulentos protestantes burgueses de Inglaterra, América, Alemania y Suiza cuando leen esas frases en los Evangelios, tan decisivas y desagradables con relación a ellos).

La producción de riqueza es necesariamente un acto social e incompatible con la salvación personal. Jesucristo estaba en lo cierto: la avidez de riquezas materiales y la salvación del alma inmortal son cosas absolutamente incompatibles, y si creemos en la inmortalidad del alma, ¿no es mejor renunciar a la comodidad y el lujo permitidos por la sociedad y subsistir de raíces, como hicieron los santos ermitaños, salvando sus almas para la eternidad, que perder el alma como precio de una docena de años de placeres materiales? Este cálculo es tan simple, tan evidentemente justo, que nos vemos obligados a pensar que los píos y ricos burgueses, banqueros, industriales y comerciantes, con sus maravillosos negocios realizados por medios tan bien conocidos, mientras siguen repitiendo las frases de los Evangelios, son personas que no ambicionan la inmortalidad del alma para sí mismas y generosamente se la abandonan al proletariado, mientras con toda humildad se reservan esos miserables bienes materiales amasados sobre la tierra.

La cultura y los valores civilizados son incompatibles con la idea de la inmortalidad del alma. Aparte de los beneficios materiales, ¿qué más entrega la sociedad a los hombres? Afectos camales, humanos, terrestres, civilización y cultivo de la mente; cosas relucientes desde el punto de vista humano, transitorio y terrestre, pero un simple cero frente a la eternidad, la inmortalidad y Dios. Y la más alta sabiduría humana ¿no es mera locura ante Dios?

Hay una leyenda de la Iglesia Oriental sobre dos santos ermitaños que se confinaron voluntariamente durante varias décadas en una isla desierta. Tras haberse aislado y pasar los días y las noches en contemplación y oración, llegaron finalmente a un punto en el que casi habían perdido el poder de la palabra. Solo retenían tres o cuatro palabras de su antiguo vocabulario, incapaces por sí solas de formar frases con sentido, pero que expresaban ante Dios las aspiraciones más sublimes de sus almas. Por supuesto, vivían de modo natural a base de raíces, como los animales herbívoros. Desde el punto de vista humano, ambos hombres eran imbéciles o dementes, pero desde el punto de vista divino, desde el punto de vista de la creencia en la inmortalidad del alma, demostraron ser calculadores más profundos que Galileo y Newton.

Porque sacrificaron unas pocas décadas de prosperidad terrenal y el espíritu de este mundo para alcanzar la felicidad eterna y el espíritu divino.

La sociedad como resultado del pecado original del hombre. Resulta evidente, por tanto, que el hombre, mientras posea un alma inmortal con infinitud y libertad inmanentes, es ante todo un ser antisocial. Y si hubiera sido siempre sabio, si preocupándose exclusivamente por su eternidad hubiera tenido la inteligencia de volver la espalda a todas las buenas cosas, los afectos y las vanidades de esta tierra, jamás habría emergido del estado de divina inocencia o imbecilidad, jamás habría tenido que constituir una sociedad.

En una palabra, si Adán y Eva no hubiesen probado el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, seguiríamos viviendo como bestias en el paraíso terrestre que Dios les asignó como morada. Pero tan pronto como los hombres quisieron conocer, civilizarse, humanizarse, pensar, hablar y disfrutar de bienes materiales, era forzoso salir de su soledad y organizarse en una sociedad. Pues lo mismo que *interiormente* son infinitos, inmortales y libres, *exteriormente* son limitados, mortales, débiles y dependientes del mundo externo.[5]

Dado su carácter de ser contradictorio, interiormente infinito como el espíritu, pero exteriormente dependiente, defectuoso y material, el hombre se ve obligado a unirse con otros en sociedad, no por las necesidades de su alma, sino para preservar su cuerpo. La sociedad se forma así mediante una especie de sacrificio de los intereses y la independencia del alma a las despreciables necesidades del cuerpo. Es una verdadera caída y una esclavización para un individuo interiormente libre e inmortal; es, por lo menos, una renuncia parcial a su libertad primitiva.

La teoría habitual de la renuncia individual a la libertad con el fin de formar una sociedad. Todos conocemos la frase sacramental que en la jerga de todos los partidarios del Estado y el derecho jurídico expresa esta caída y este sacrificio, este primer y lamentable paso hacia la esclavitud humana. El individuo, que disfrutaba de una completa libertad en su estado natural, es decir, antes de convertirse en miembro de una sociedad, sacrifica una parte de su libertad cuando ingresa en la sociedad para que esta le garantice la parte restante. Cuando se pide una explicación de esta frase, la respuesta

[5] *Ibíd.*, R II 256-261; F 267-273.

habitual es otra frase del mismo tipo: «la libertad de todo individuo humano solo debe estar limitada por la libertad de todos los demás individuos».

Nada más justo en apariencia. Sin embargo, esta teoría contiene en embrión toda la doctrina del despotismo. De acuerdo con la idea básica de los idealistas de todas las escuelas, contraria a todos los hechos reales, el hombre aparece como un individuo absolutamente libre solo mientras permanece fuera de la sociedad. De aquí se deduce que la sociedad, concebida exclusivamente como sociedad jurídica y política —es decir, como Estado— es la negación de la libertad. Este es, pues, el resultado del idealismo; como puede verse, resulta totalmente opuesto a las deducciones del materialismo, que de acuerdo con lo que acontece en el mundo real, hace surgir socialmente la libertad humana individual de la sociedad como consecuencia necesaria del desarrollo colectivo de la humanidad.[6]

[6] *Ibíd.*, R II 263; F I 276-277.

18. Los individuos están estrictamente determinados

Considerados desde el punto de vista de su existencia terrenal —es decir, en su existencia real y no ficticia— los seres humanos presentan en general un espectáculo tan degradado y en apariencia tan desesperadamente falto de iniciativa, fuerza de voluntad y mente, que hace falta mucha capacidad de auto-engaño para descubrir en ellos un alma inmortal y la sombra de algo semejante a una voluntad libre. Para nosotros son seres absoluta e inevitablemente determinados; determinados ante todo por la Naturaleza externa, el relieve físico del territorio que les rodea y todas las condiciones materiales de su existencia. Están determinados por incontables relaciones de carácter político, religioso y social, por costumbres, usos y leyes, por un mundo de prejuicios o pensamientos lentamente desplegados durante los pasados siglos; por todo cuanto encuentran ya presente en la sociedad al nacer, que no crean y de lo cual son en primer lugar productos y más tarde instrumentos. Entre mil personas es difícil encontrar una sola de quien pueda decirse desde un punto de vista relativo y no absoluto, que quiere y piensa con independencia.

La mayoría piensa y quiere de acuerdo con las pautas sociales establecidas. La gran mayoría de los individuos humanos, no solo entre las *masas ignorantes*, sino también entre las clases civilizadas y privilegiadas, no quiere y piensa de modo distinto a como quiere y piensa el mundo circundante. Indudablemente, creen pensar y querer de modo personal, pero en realidad solo reproducen de modo servil y rutinario, con modificaciones insignificantes y apenas perceptibles, los pensamientos y deseos de otros. Esta falta de criterio, esta rutina, fuente infalible de tópicos, son con la falta de rebelión en la voluntad y la falta de iniciativa en los pensamientos de los individuos, las causas principales de la desesperante lentitud del desarrollo histórico de la humanidad. Para nosotros, los materialistas y realistas que no creemos ni

en la inmortalidad del alma ni en el libre albedrío, esta lentitud, por penosa que pueda resultar, nos parece un hecho natural.

El hombre es un animal social. Surgiendo de la condición del gorila, el hombre solo llega con dificultad a la conciencia de su humanidad y a la realización de su libertad. Al comienzo carece de libertad y de conciencia; llega al mundo como una bestia feroz y un esclavo. Solo se humaniza y emancipa progresivamente en el interior de la sociedad, que precede necesariamente a la aparición del pensamiento, el lenguaje y la voluntad del hombre. El hombre solo puede conseguirlo mediante los esfuerzos colectivos de todos los miembros pasados y presentes de su sociedad, que por eso mismo es la base natural y el punto de partida de su existencia humana.

De aquí se deduce que el hombre solo realiza su libertad individual completando su personalidad con la ayuda de otros individuos pertenecientes al mismo medio social; solo puede conseguirlo gracias al trabajo y al poder colectivo de la sociedad, en ausencia de los cuales el hombre sería sin duda el más estúpido y miserable de todos los animales salvajes que viven sobre esta tierra. Según el sistema materialista, que es el único sistema natural y lógico, la sociedad crea la libertad del individuo, en vez de reducirla y limitarla. La sociedad es la raíz, el árbol de la libertad, y la autonomía es su fruto. En consecuencia, el hombre ha de buscar siempre su libertad al final de la historia y no al comienzo, y podemos decir que la emancipación verdadera y completa de todos los individuos es el verdadero y gran objetivo, el propósito supremo de la historia.[1]

La falacia de Rousseau. Fue una gran falacia por parte de Jean Jacques Rousseau haber supuesto que la sociedad primitiva se constituyó por un contrato libre pactado entre salvajes. Pero Rousseau no fue el único que sostuvo tales criterios. La mayor parte de los juristas y los escritores modernos, de las escuelas kantianas y de otras escuelas individualistas y liberales, que al no aceptar la idea teológica de una sociedad fundada sobre el derecho divino, ni la concepción de la escuela hegeliana (para quien la sociedad está determinada como realización más o menos mística de la moralidad objetiva) ni la de la escuela naturalista de la sociedad animal primitiva, se ven obligados a adoptar, al carecer de cualquier otro fundamento, el contrato tácito como punto de partida.

[1] KGE; R II 261-262; F I 273-275.

¡Un contrato tácito! ¡Un contrato sin palabras y, por tanto, sin pensamiento y sin voluntad! ¡Un indignante sinsentido! ¡Una ficción absurda y, lo que es más, una ficción perversa! ¡Un miserable fraude! Pues presupone que, mientras estaba en la situación de no poder querer, pensar y hablar, me até a mí mismo y a mis descendientes solo por haberme dejado sacrificar sin elevar protesta alguna a una esclavitud perpetua.

La teoría del contrato social implica una absoluta dominación por parte del Estado. Las consecuencias del *contrato social* son de hecho desastrosas, porque llevan a una absoluta dominación por parte del Estado, aunque el propio principio, tomado como punto de partida, pareciese extremadamente liberal en cuanto a su carácter. Antes de pactar este contrato, se supone que los individuos disfrutaron de una libertad ilimitada, pues —según esta teoría— el hombre natural, el salvaje, posee una libertad completa. Ya hemos expresado nuestra opinión sobre esta libertad natural, que es simplemente la dependencia absoluta del hombre-gorila respecto a las influencias permanentes y abrumadoras del mundo externo. Sin embargo, supongamos que el hombre fuese realmente libre en el punto de partida de este desarrollo histórico. ¿Por qué se formó entonces la sociedad? Se nos dice que para custodiar su seguridad contra todas las posibles invasiones de este mundo externo, incluyendo las invasiones de otros hombres —aislados o en grupo— que no pertenecían a la recién formada sociedad.

La sociedad como resultado de la limitación de la libertad. Vemos aquí, entonces, que estos hombres primitivos, absolutamente libres, viviendo todos por sí mismos y para sí mismos, disfrutaban de esta libertad ilimitada mientras no se encontraban unos a otros, mientras cada uno estaba sumergido en un estado de absoluto aislamiento individual. La libertad de un hombre no necesita la libertad de ningún otro hombre; por el contrario, cada una de esas libertades individuales es autosuficiente y existe por sí misma, con lo cual aparece forzosamente como negación de la libertad de todas las demás, y al encontrarse todas tienden a limitarse y a perjudicarse, a oponerse, a destruirse recíprocamente…

Con el fin de no llevar a su final más amargo esta destrucción mutua deciden celebrar un *contrato* tácito o formal— por el que abandonan algunas de esas libertades para asegurarse las restantes. Este contrato se convierte en fundamento de la sociedad o, más bien, del Estado; porque debe observarse que no hay en esta teoría lugar alguno para la sociedad; solo el Estado tiene

existencia ya que, con arreglo a esta teoría, la sociedad ha sido enteramente absorbida por él.

Las leyes sociales no debieran confundirse con las leyes jurídicas y políticas. La sociedad es el modo natural de existencia de la colectividad humana, y es independiente de cualquier contrato. Está gobernada por costumbres o usos tradicionales, nunca por leyes. Progresa lentamente por la fuerza motriz de la iniciativa particular, pero no debido al pensamiento o la voluntad del legislador. Hay muchas leyes que gobiernan la sociedad sin que el legislador sea consciente de su presencia; pero se trata de leyes naturales, inmanentes al cuerpo social, al igual que las leyes físicas son inmanentes a los cuerpos materiales. La mayoría de estas leyes permanecen todavía desconocidas, pero han estado gobernando la sociedad humana desde su mismo nacimiento, con independencia del pensamiento y la voluntad de los hombres incluidos dentro de ella. Por eso mismo, tales leyes no deben confundirse con las leyes políticas y jurídicas que, promulgadas por algún poder legislativo, están destinadas a ser, según la teoría del contrato social, deducciones lógicas a partir del primer pacto contraído a sabiendas por los hombres.

La negación de la sociedad es el punto de encuentro para las teorías liberales y absolutistas del Estado. El Estado no es un producto directo de la Naturaleza; no precede, como la sociedad, al despertar del pensamiento en el hombre — más adelante intentaremos demostrar *cómo la conciencia religiosa creó el Estado en el interior de una sociedad natural*. Según los escritores políticos liberales, el primer Estado lo creó la voluntad libre y consciente del hombre; pero según los absolutistas, el Estado es una creación divina. En ambos casos, domina a la sociedad y tiende a absorberla por completo.

En el segundo caso [la concepción absolutista] esta absorción se explica con bastante facilidad por sí misma: una institución divina debe devorar forzosamente todas las organizaciones naturales. Lo más curioso en este caso es que la escuela individualista, con su teoría del contrato libre, conduce al mismo resultado. Efectivamente, esta escuela empieza negando la existencia misma de una sociedad natural anterior al contrato, pues dicha sociedad supondría la existencia de relaciones naturales entre los individuos y, por tanto, una *limitación recíproca de sus libertades*, que sería contraria a la libertad absoluta disfrutada según esta teoría antes de concluir el contrato, y representaría sencillamente este contrato mismo existiendo como hecho natural antes del contrato libre. Según esta teoría, la sociedad humana solo comien-

za con la conclusión del contrato. Pero ¿qué es entonces esta sociedad? La realización pura y lógica del contrato, con todas sus tendencias implícitas y sus consecuencias legislativas y prácticas: es el Estado.[2]

La hipotética libertad absoluta de los individuos precontractuales. Cuan ridículas son entonces las ideas de los individualistas de la escuela de Jean Jacques Rousseau y de los mutualistas proudhonianos, que conciben la sociedad como resultado de un contrato libre pactado por individuos absolutamente independientes entre sí, que entran en relaciones mutuas solo debido a la convención establecida entre ellos. Es como si esos hombres hubiesen caído de los cielos trayendo consigo el lenguaje, la voluntad, el pensamiento original, y como si fueran ajenos a todo cuanto hay en la tierra, es decir, a todo lo que tiene un origen social. Si la sociedad hubiese estado formada por tales individuos absolutamente independientes, no habría habido ni necesidad ni la más ligera posibilidad de que se asociaran; la propia sociedad no llegaría a nacer e, incapaces de vivir sobre la tierra, esos *individuos libres* tendrían que volar de nuevo hacia su morada celestial.[3]

La libertad individual absoluta es el absoluto no-ser. En la Naturaleza, como en la sociedad humana —que es esa misma Naturaleza—, todo cuanto vive tiene por condición categórica interferir decisivamente en la vida de algún otro…

Lo peor —para quienes ignoran la ley natural y social de la solidaridad humana— es que consideran posible, e incluso deseable, una absoluta independencia de los individuos entre sí. Quererlo es querer la desaparición de la sociedad, pues toda vida social no es más que la continua interdependencia mutua de individuos y masas. Todos los hombres, incluso los más inteligentes y fuertes, son siempre y en cada instante de sus vidas productores y productos. La propia libertad, la libertad de todo hombre, es el efecto siempre renovado de la gran masa de influencias físicas, intelectuales y morales a que le someten quienes le rodean y el medio donde nació y ha pasado el conjunto de su vida.

Querer escapar a esta influencia en nombre de alguna libertad divina y trascendental, en nombre de una autosuficiencia y una autonomía absolutamente egoísta, es tender hacia el no-ser. Implica renunciar a la influencia

[2] FSAT; F I 139-143.

[3] IU; R 19.

sobre otro hombre, renunciar a cualquier acción social, incluso a la expresión de los propios pensamientos y sentimientos, y por eso mismo es otra vez tender hacia el no-ser absoluto. Esta notoria independencia, tan exaltada por los idealistas y los metafísicos, y la libertad personal concebida de esta forma, son simplemente no-existencia pura y simple…

Suprimir esta influencia recíproca equivale a la muerte. Y al exigir la libertad de las masas, no intentamos descartar las influencias naturales ejercidas sobre el hombre por individuos y grupos. Todo cuanto queremos hacer es descartar las influencias fácticas legitimadas, descartar los *privilegios* a la hora de ejercer influencia.[4]

Las leyes naturales y sociales tienen la misma categoría. El hombre nunca podrá ser libre respecto de las leyes naturales y sociales. Estas leyes, que por conveniencias de la ciencia se dividen en dos categorías, pertenecen en realidad a una sola, porque son todas leyes igualmente naturales, leyes necesarias que constituyen la base y la condición misma de toda existencia; es imposible para un ser viviente rebelarse contra ellas sin destruirse a sí mismo.

Las leyes naturales no son leyes políticas. Pero es necesario distinguir las leyes naturales de las leyes autoritarias, arbitrarias, políticas, religiosas y civiles creadas por las clases privilegiadas a lo largo de la historia para permitir la explotación del trabajo de las masas, y siempre con la única meta de esclavizarlas. Estas leyes, nacidas con el pretexto de una moralidad ficticia, han sido siempre fuente de la inmoralidad más profunda. Por lo mismo, hemos de obedecer involuntaria e inevitablemente a todas las leyes que constituyen la vida misma de la Naturaleza y la sociedad, con independencia de toda voluntad humana; pero, por otra parte, debe haber una independencia (tan absoluta como sea posible) para todos en relación con las pretensiones de gobierno, en relación con todas las voluntades humanas (colectivas e individuales) que no tienden a imponer su influencia natural sino su ley, su despotismo.

La personalidad humana solo crece en sociedad. En cuanto a la influencia natural que ejercen los hombres unos sobre otros, es también una de esas condiciones de la vida social que no pueden subvertirse. Esta influencia es la base misma —material, moral e intelectual— de la solidaridad humana. El in-

---

[4] OI; R IV 71.

dividuo humano, producto de la solidaridad, es decir de la sociedad, mientras permanece sujeto a sus leyes naturales, puede reaccionar contra ellas cuando se ve influido por sentimientos provenientes del exterior, y especialmente de una sociedad extraña, pero no puede abandonar su sociedad concreta sin situarse inmediatamente en otra esfera de solidaridad, y sin verse sometido a nuevas influencias. Ya que para el hombre la vida exterior a la sociedad y extraña a todas las influencias humanas es una vida de absoluto aislamiento que equivale a la muerte intelectual, moral y material. La solidaridad no es el producto, sino la madre de la individualidad, y la personalidad humana solo puede nacer y desarrollarse en la sociedad humana.[5]

Los intereses sociales e individuales no son incompatibles. Se nos dice que no será posible obtener el acuerdo y la solidaridad universal entre los intereses individuales y los sociales porque son contradictorios y no pueden equilibrarse recíprocamente ni llegar a ninguna comprensión mutua. Nuestra respuesta a esta objeción es que si hasta el presente no se ha producido un mutuo acuerdo entre esos intereses, se debe solo al Estado, que ha sacrificado los intereses de la mayoría en beneficio de una minoría privilegiada. Por eso mismo, esa famosa incompatibilidad y la lucha de los intereses personales con los intereses de la sociedad se reducen a mentiras y engaños, nacidos de la falacia teológica que concibió la doctrina del pecado original para deshonrar al hombre y destruir en él la conciencia de su propia dignidad.[6]

[5] IE; F V 158-159.
[6] PC; R IV 264-265.

19. Filosofía de la historia

La lucha por la existencia en la historia humana. Quien haya estudiado siquiera un poco de historia no puede dejar de observar que ha existido siempre algún interés material destacado subyacente a todas la luchas religiosas y teológicas, por abstractas, sublimes e ideales que puedan haber sido. Todas las guerras raciales, estatales, nacionales y clasistas han tenido solo un objeto, el dominio, que es condición necesaria y garantía para la posesión y el disfrute de la riqueza. Considerada desde este punto de vista, la historia humana es simplemente la continuación de la gran lucha por la vida que, según Darwin, constituye la ley básica del mundo orgánico.[1]

La lucha por la existencia es una ley universal. Considerado desde este punto de vista, el mundo natural nos presenta el cuadro mortífero y sangriento de una lucha salvaje y perpetua, una *lucha por la vida*. El hombre no es el único que sufre esta lucha: todos los animales, todos los seres vivientes, todas las cosas existentes, llevan dentro de sí los gérmenes de su propia destrucción, y son por así decirlo sus propios enemigos, aunque de un modo menos visible que el hombre. La misma inevitabilidad natural los engendra, los preserva y los destruye. Toda planta y especie animal solo vive a expensas de las otras; una devora a la otra, y el mundo natural puede así concebirse como una hecatombe sangrienta, una triste tragedia provocada por el hambre. El mundo natural es la arena de una inacabable lucha que no conoce misericordia ni tregua…

¿Es posible que exista también esta ley inevitable en el mundo humano y social?.[2]

Las guerras tienen una motivación primordialmente económica. Encontramos canibalismo en la cuna de la civilización humana, y junto a él, y, también posteriormente, descubrimos guerras de exterminio, guerras entre

[1] LP; F I 219.

[2] PHC; G I 225-226; F III 236-237.

razas y naciones; guerras de conquista, guerras para mantener el equilibrio, guerras políticas y religiosas, guerras emprendidas en nombre de «grandes ideas», como la actual de Francia con su Emperador a la cabeza, guerras patrióticas para conseguir una mayor unidad nacional, como las contempladas hoy por el Ministro pan-germánico de Berlín y por el zar pan-eslavista de San Petersburgo.

¿Y qué hallamos debajo de todo eso, debajo de todas las frases hipócritas utilizadas para proporcionar a esas guerras el aspecto de la humanidad y el derecho? Encontramos siempre el mismo fenómeno económico: *la tendencia de algunos a vivir y prosperar a expensas de los otros*. Todo el resto es mera cháchara. Los ignorantes, los ingenuos y los estúpidos se ven atrapados por ella, pero los hombres fuertes que dirigen los destinos del Estado saben, perfectamente que bajo todas esas guerras existe un solo motivo: el pillaje, apoderarse de la riqueza de otro y esclavizar su trabajo.[3]

El idealismo político no resulta menos pernicioso y absurdo, menos hipócrita que el idealismo de la religión, pues no es sino una manifestación diferente de ella y, concretamente, su aplicación mundana terrenal.[4]

Fases del desarrollo histórico. Los hombres, que son ante todo animales carnívoros, comenzaron su historia con el canibalismo. Actualmente aspiran a una asociación universal, a una producción colectiva y un consumo colectivo de la riqueza.

Pero entre esos dos puntos extremos, ¡qué horrible y sangrienta tragedia! Y todavía no hemos salido de ella. Tras el canibalismo vino la esclavitud, luego la servidumbre, luego la servidumbre a sueldo, que se verá seguida por el terrible día del justo castigo, y más tarde —mucho más tarde— por la era de la fraternidad. Estas son las fases que debe atravesar la lucha animal por la vida en su transformación gradual durante el desarrollo histórico, hasta desembocar en una organización humana de la vida.[5]

Ha quedado bien establecido que la historia humana, como la historia de todas las demás especies animales, comenzó con la guerra. Esta guerra, carente de meta alguna salvo conquistar los medios de existencia, tuvo diversas

---

[3] LP; F I 254-255.

[4] *Ibíd.*, 221.

[5] *Ibíd.*, 219-220.

fases de desarrollo paralelas a las diversas fases de la civilización, es decir al desarrollo de las necesidades humanas y de los medios para satisfacerlas.

La invención de las herramientas marca la primera fase de la civilización. En el comienzo el hombre, que era un animal omnívoro, subsistía como muchos otros animales a base de frutos y plantas, de la caza y la pesca. Durante muchos siglos, el hombre cazó y pescó, como siguen haciendo las bestias, sin ayuda de medio alguno, salvo los recibidos de la Naturaleza. La primera vez hizo uso del arma más tosca, un simple palo o una piedra. Con ello realizó un acto de pensamiento y se afirmó, indudablemente sin sospecharlo, como un animal pensante, *coma un hombre*. Porque incluso el arma más primitiva tenía que adaptarse a la meta proyectada, y esto supone cierta medida de cálculo mental, que distingue esencialmente al animal-hombre de todos los demás animales. Debido a esta facultad de reflexionar, pensar e inventar, el hombre perfeccionó sus armas, desde luego muy lentamente, a lo largo de muchos siglos, y así se transformó en un cazador o en una bestia feroz armada.

La multiplicación de las especies animales está siempre en proporción directa a los medios de subsistencia. Al llegar al primer estadio de la civilización, los pequeños grupos humanos descubrieron que, en comparación con los demás animales faltos de instrumentos para cazar o hacer la guerra, les era mucho más fácil obtener el alimento matando a seres vivientes (entre ellos otros hombres, utilizados también como alimento). Y *puesto que la multiplicación de las especies animales está siempre en proporción directa a los medios de subsistencia*, es evidente que los hombres estaban destinados a multiplicarse más rápidamente que los animales de otras especies, y que acabaría llegando un momento en el que la Naturaleza inculta resultaría incapaz de sostener en lo sucesivo a todas las personas.

La crianza de ganado como fase siguiente de la civilización. Si la razón humana no fuese progresiva en su misma naturaleza; si no se desarrollase progresivamente descansando, por una parte, sobre la tradición —que preserva en beneficio de generaciones futuras todo el conocimiento adquirido por las pasadas— y por otra parte, ampliando su horizonte como resultado del poder de la palabra, inseparable de la facultad del pensamiento; si no estuviese dotada con la facultad sin límites de inventar nuevos procesos para defender la existencia humana contra todas las fuerzas naturales hostiles, es-

ta insuficiencia de la naturaleza habría puesto forzosamente una barrera a la propagación de la especie humana.

Pero debido a esa facultad preciosa que le permite saber, pensar y comprender, el hombre puede superar este límite natural que frena el desarrollo de todas las demás especies animales. Cuando las fuentes naturales se agotaron, creó nuevas fuentes artificiales. Aprovechándose de su inteligencia superior más que de su fuerza física, el hombre trascendió el acto de matar para su consumo inmediato; comenzó a someter y domar a algunas bestias salvajes para hacerlas servir como medios dentro de sus fines. De este modo, los grupos de cazadores se transforman en grupos de ganaderos tras muchos siglos de evolución.

La cría de ganado desplazada por la agricultura. Esta nueva fuente de subsistencia ayudó a incrementar aún más la especie humana, cosa que por su parte planteó a la raza humana la necesidad de inventar todavía nuevos medios de subsistencia. La explotación de los animales ya no era suficiente, y por ello los hombres empezaron a cultivar la tierra. Los pueblos nómadas y ganaderos se transformaron después de muchos siglos en pueblos agrícolas.

Fue en este momento de la historia cuando apareció la esclavitud en el sentido estricto del término. Los hombres, que inicialmente eran salvajes en el pleno sentido de la palabra, empezaron devorando a los enemigos muertos o hechos prisioneros. Pero cuando comprendieron las ventajas obtenidas haciendo uso de las bestias en lugar de matarlas, se dieron cuenta igualmente de que las ventajas aumentaban si se hacía el mismo uso del hombre, el más inteligente de todos los animales. Con ello, el enemigo derrotado ya no era devorado, sino que se convertía en un esclavo forzado a trabajar para mantener a su dueño.

La esclavitud hace su aparición en la fase agrícola de la civilización. El trabajo de los pueblos pastoriles es tan simple y fácil que apenas requiere el empleo de esclavos. Por eso vemos que en las tribus nómadas y ganaderas, el número de esclavos, en caso de existir, es bastante limitado. La situación es diferente en los pueblos agrícolas y sedentarios. La agricultura exige un trabajo asiduo, penoso y cotidiano. Y el hombre libre de los bosques y las praderas, el cazador o el ganadero, solo se dedica a la agricultura con mucha repugnancia. Este es el motivo —como vemos ahora, por ejemplo, en los pueblos salvajes americanos— de que cargasen sobre el sexo débil las tareas más pesadas y el trabajo domestico más desagradable. Los hombres no conocían

más ocupación que la caza y la guerra, que incluso en nuestro tiempo siguen siendo consideradas las vocaciones más nobles; desdeñando todos los demás trabajos, esos salvajes fumaban perezosamente sus pipas mientras sus desdichadas mujeres, esclavas naturales de esos bárbaros, sucumbían bajo la losa del quehacer cotidiano.

Pero la civilización da un paso adelante más, y el esclavo asume la parte de la mujer. Bestia de carga dotada de inteligencia, forzada a soportar todo el peso del trabajo físico, el esclavo crea ocio para la clase dominante, y hace posible el desarrollo intelectual y moral de su dueño.[6]

Las metas de la historia humana. Habiendo comenzado con una existencia animal, la especie humana tiende de forma decidida hacia la realización de la humanidad sobre la tierra… La historia nos plantea esta vasta y sagrada tarea de transformar los millones de esclavos asalariados en una sociedad humana y libre basada sobre la igualdad de derechos para todos.[7]

Los tres elementos constitutivos de la historia humana. El hombre se emancipó mediante sus propios esfuerzos; se separó de la animalidad y se constituyó como hombre; comenzó su específica historia y desarrollo humanos mediante un acto de desobediencia y conocimiento —es decir, mediante la *rebelión* y el *pensamiento.*

Hay tres elementos o principios fundamentales que constituyen las condiciones básicas de todo desarrollo histórico humano, colectivo o individual: 1, *la animalidad humana*; 2, *el pensamiento*; y 3, *la rebelión.* Al primero corresponde la *economía social y privada*; al segundo corresponde *la ciencia*; y al tercero *la libertad.*[8]

Qué se entiende por elementos históricos. Por elementos históricos entiendo las condiciones generales de cualquier desarrollo real; por ejemplo, en este caso, la conquista del mundo por los romanos y el encuentro del Dios de los judíos con el ideal divino de los griegos. Para que estos elementos históricos estuviesen maduros y sufrieran una serie de nuevas transformaciones históricas era necesario un hecho viviente espontáneo, sin el cual podrían haber permanecido muchos más siglos en un estado de elementos improduc-

---

6 *Ibíd.*, 256-260.

7 WRA; R panfleto 32-33.

8 KGE; R II 147.

tivos. Pero este hecho no faltaba en el cristianismo; fue la propaganda, el martirio y la muerte de Jesucristo.[9]

La historia es la negación revolucionaria del pasado. Pero desde el momento en que se acepta este origen animal del hombre, todo se explica. La historia aparece entonces como la negación revolucionaria del pasado, unas veces apática e indolente y otras apasionada y poderosa. Consiste precisamente en la progresiva negación de la animalidad primitiva del hombre mediante el desarrollo de su humanidad. A pesar de ser el hombre una bestia salvaje, prima del gorila, logró emerger de la profunda oscuridad del instinto animal a la luz de la mente; esto explica de un modo enteramente natural todos sus errores pasados, y nos consuela en parte de sus errores presentes.[10]

La dialéctica del idealismo y el materialismo. Todo desarrollo implica la negación de su punto de partida. Puesto que la base o punto de partida es material, según la escuela materialista, la negación debe ser necesariamente ideal. Comenzando por la totalidad del mundo real, o por lo que se denomina abstractamente materia, llega lógicamente a la idealización real, es decir, a la humanización, a la plena y completa emancipación de la sociedad. Al contrario, y por la misma razón, al ser ideal la base y el punto de partida de la escuela idealista, llega necesariamente a la materialización de la sociedad, a la organización de un brutal despotismo y de una explotación inicua e innoble, bajo la forma de la Iglesia y el Estado. El desarrollo histórico del hombre, según la escuela materialista, es una progresiva ascensión; en el sistema idealista, solo puede ser una continua caída.

Sea cual fuere la cuestión considerada, encontraremos siempre la misma contradicción esencial entre ambas escuelas. El materialismo comienza en la animalidad para establecer la humanidad; el idealismo comienza con la divinidad para establecer la esclavitud y condenar a las masas a una animalidad perpetua. El materialismo niega el libre albedrío y termina estableciendo la libertad; el idealismo, en nombre de la dignidad humana, proclama el libre albedrío, y sobre las ruinas de toda libertad, funda la autoridad. El materialismo rechaza el principio de autoridad porque lo considera, con razón, un corolario de la animalidad, y porque el objeto y el significado principal de la historia, el triunfo de la humanidad, solo puede realizarse a través de la liber-

[9] *Ibíd.*, 210.
[10] *Ibíd.*, 156.

tad. En una palabra, sea cual fuere la cuestión planteada, siempre encontraremos a los idealistas sometidos al materialismo práctico; y siempre veremos a los materialistas persiguiendo y realizando las aspiraciones y pensamientos más grandiosamente ideales.

El concepto idealista de la materia. En el sistema de los idealistas, la historia solo puede ser una continua caída. Comienzan con una terrible caída de la que jamás pueden recuperarse, un salto mortal desde las sublimes regiones de la idea pura y absoluta hasta la materia. ¡Y qué tipo de materia! No se trata de una materia eternamente activa y móvil, llena de propiedades y fuerzas, de vida y de inteligencia, como vemos en el mundo real, sino de una materia abstracta, empobrecida y reducida a absoluto gracias al saqueo regular de esos prusianos del pensamiento que son los teólogos y los metafísicos, que la han despojado de todo para dárselo a su emperador, su Dios; privada de toda acción y movimiento propio, esta materia no representa frente a la idea divina más que la absoluta estupidez, impenetrabilidad, inercia e inmovilidad.[11]

Valores humanistas en la historia. La ciencia sabe que el respeto al hombre es la ley suprema de la humanidad, y que la verdadera y gran meta de la historia, su único objetivo legítimo, es la humanización y emancipación, la libertad real, la prosperidad y la felicidad de cada individuo que vive en sociedad. Porque en último análisis, si no queremos volver a caer en la esclavizante ficción del bien común representada por el Estado —ficción fundada siempre sobre el sacrificio sistemático de las grandes masas populares— hemos de reconocer claramente que la libertad y la prosperidad colectivas solo existen mientras representen la suma de las libertades y prosperidades individuales.[12]

El hombre emergió de la esclavitud animal, y tras pasar por la esclavitud divina —período transitorio entre su animalidad y su humanidad— anda ahora en camino de conquistar y realizar la libertad humana. De lo cual se deduce que la antigüedad de una creencia o una idea, en vez de demostrar algo en su favor, debe por el contrario hacerla sospechosa, porque detrás de nosotros está nuestra animalidad, y ante nosotros nuestra humanidad, y la luz de la humanidad —la única luz que puede calentamos e iluminamos, la única cosa

[11] *Ibíd.*, R II 185-186; F III 79-80.
[12] *Ibíd.*, R II 195-196; F III 93-94.

capaz de emanciparnos, de proporcionarnos dignidad, libertad y felicidad, capaz de hacernos consumar dentro de nosotros mismos la fraternidad— nunca se encuentra al comienzo, sino al final de la historia. No miremos pues, nunca atrás, miremos siempre hacia adelante; porque por delante está nuestro sol y nuestra salvación. Si es admisible, e incluso útil y necesario volver hacia atrás para estudiar el pasado, es únicamente a fin de establecer lo que fuimos y ya no seremos, lo que hemos creído y pensado pero ya no creeremos ni pensaremos, lo que hemos hecho y ya no haremos nunca más.[13]

El curso irregular del progreso humano. Mientras un pueblo no haya caído en un estado de decadencia, siempre existe progreso en esta saludable tradición, único maestro de las masas. Pero no podemos decir que este progreso es idéntico en todas las épocas históricas de un pueblo. Por el contrario, procede mediante acciones y retrocesos. A veces es muy rápido, muy sensible y de amplio alcance; otras veces se hace lento o se detiene, e incluso en otras ocasiones parece retroceder. ¿Cuáles son los factores determinantes de todo ello?

Esto depende evidentemente del carácter de los acontecimientos de una época histórica dada. Hay acontecimientos que electrizan a las personas y las lanzan hacia adelante; otros acontecimientos tienen un efecto tan deplorable, descorazonador y depresivo sobre la mentalidad del pueblo que muy a menudo lo aplastan, lo extravían o a veces lo pervierten por completo. En general, es posible observar dentro del desarrollo histórico del pueblo dos movimientos inversos que me permitiré comparar con el flujo y el reflujo de las mareas oceánicas.

La humanidad solo tiene sentido a la luz de sus impulsos humanistas básicos. En ciertas épocas, que por lo general son precursoras de grandes acontecimientos históricos o grandes triunfos de la humanidad, todo parece ir a un ritmo acelerado, todo exhala vigor y fuerza; mentes, corazones y voluntades parecen actuar al unísono cuando se lanzan a la conquista de nuevos horizontes. Parece como si entonces se iniciara una corriente eléctrica a lo largo de toda la sociedad que une a los individuos más alejados dentro de un sentimiento común, que congrega las mentes más diversas en un pensamiento singular e imprime en todos la misma voluntad.

[13] *Ibíd.*, R II 156-157.

En ese tiempo, todos están llenos de confianza y valor, porque todos se sienten arrastrados por el sentimiento general. Sin alejarnos de la historia moderna, podemos indicar el final del siglo XVIII, víspera de la Gran Revolución [Francesa], como una de esas épocas. Tal fue también, aunque en un grado considerablemente inferior, el carácter de los años que precedieran a la Revolución de 1848. Y, por último, tal es, según creo, el carácter de nuestra propia época, que parece presagiar acontecimientos capaces quizá de trascender a los de 1789 y 1793. ¿No es cierto que todo cuanto vemos y sentimos en esas épocas grandiosas y fuertes puede compararse a las mareas primaverales del océano?

El reflujo de las grandes mareas creativas de la historia humana. Pero hay otras épocas oscuras, descorazonadoras y trágicas, donde todo respira decadencia, postración y muerte, que presentan un verdadero eclipse de la mente pública y privada. Son las mareas de reflujo que siguen siempre a las grandes catástrofes históricas. Tal fue la época del Primer Imperio y la de la Restauración. Así fueron los diecinueve o veinte años siguientes a la catástrofe de junio de 1848. Tal será, en una medida todavía más terrible, el período de veinte o treinta años que seguirá a la conquista de Francia por los ejércitos del despotismo prusiano si los obreros y el pueblo de Francia son lo bastante cobardes para entregar su país.[14]

La historia es el despliegue gradual de la humanidad. Podemos concebir con claridad el desarrollo gradual del mundo material, lo mismo que el de la vida orgánica y el de la inteligencia históricamente progresiva del hombre, considerado individual o socialmente. Es un movimiento completamente natural, desde lo simple a lo complejo, desde lo más bajo a lo más alto, desde lo inferior a lo superior; un movimiento acorde con todas nuestras experiencias cotidianas, y acorde también, en consecuencia, con nuestra lógica natural y las leyes precisas de nuestra mente, que al haberse formado y desarrollado con la ayuda de esas mismas experiencias, son, por así decirlo, solo su reproducción mental, cerebral, o su recapitulación en el pensamiento.[15]

[14] LF; R IV 21-23.

[15] KGE; R II 149.

Parte II. Crítica de la sociedad existente

1. La propiedad solo podía surgir en el Estado

Los filósofos doctrinarios, como los juristas y economistas, suponen siempre que la propiedad surgió antes de aparecer el Estado. Pero es evidente que la idea jurídica de la propiedad, como la ley familiar, solo pudo surgir históricamente dentro del Estado, cuyo primer acto inevitable fue el establecimiento de esta ley y de la propiedad.[1]

La propiedad es un Dios. Este Dios tiene ya su teología (denominada política y Derecho), y también su moralidad, cuya más adecuada expresión se resume en la frase: «Este hombre vale mucho».

Teología y metafísica de la propiedad. El Dios propiedad tiene también su metafísica: es la ciencia de los economistas burgueses. Como cualquier metafísica, es una especie de oscuridad crepuscular, un compromiso entre la verdad y la falsedad, del cual se beneficia esta última. Intenta proporcionar a la falsedad el aspecto de la verdad, y conduce la verdad a la falsedad. La economía política busca santificar la propiedad a través del trabajo y presentarla como realización o fruto del trabajo. Porque el trabajo humano es sagrado, y todo cuanto se base en él es bueno, justo, moral, humano, legítimo. Sin embargo, es preciso tener una fe terca para tragarse esta doctrina, pues vemos a la gran mayoría de los obreros privados de toda propiedad; y, lo que es más, tenemos las confesiones de los economistas y sus propias pruebas científicas en el sentido de que, bajo la actual organización económica, tan apasionadamente defendida por ellos, las masas *jamás accederán a la propiedad*; en consecuencia, su trabajo no las emancipa ni las ennoblece, porque a pesar de él están condenadas a permanecer sin propiedad para siempre, es decir, fuera de la moralidad y la humanidad.

[1] KGE; R II 230.

Solo el trabajo no-productivo desemboca en la propiedad. Por otra parte, vemos que los más ricos propietarios, por consiguiente los ciudadanos más valiosos, humanos, morales y respetables, son precisamente los que menos trabajan o los que no trabajan en absoluto. Se suele responder que actualmente un hombre no puede seguir siendo rico, preservar y menos aún incrementar sus posesiones sin trabajar. Por eso mismo vale la pena ponerse de acuerdo sobre el uso adecuado de la palabra *trabajo*: hay trabajo y trabajo. Hay trabajo productivo y trabajo explotador.

El primero es el esfuerzo del proletariado; el segundo es el de los propietarios. El que se embolsa el producto de tierras cultivadas por otro, se limita a explotar su trabajo. Y el que incrementa el valor de su capital con la industria y el comercio, explota el trabajo de otros. Los bancos que se enriquecen como resultado de miles de transacciones crediticias, los especuladores de la Bolsa, los tenedores de acciones que obtienen grandes dividendos sin levantar el dedo; Napoleón III, que se hizo tan rico que fue capaz de enriquecer a todos sus protegidos; el Kaiser Guillermo I que, orgulloso de sus victorias, se está preparando para confiscar miles de millones a la pobre y desgraciada Francia, y que ya se ha hecho rico y está enriqueciendo a sus soldados con el botín; todas esas personas son trabajadores, ¡pero qué tipos de trabajadores! ¡Salteadores de caminos! Los ladrones y los que se dedican al simple hurto son «trabajadores» en mucha mayor medida, porque a fin de enriquecerse a su manera, deben «trabajan» con sus manos. Es evidente para todos los que no estén ciegos en este tema que el trabajo productivo crea riqueza y entrega a los productores solo miseria; mientras que el trabajo no productivo y explotador es el único capaz de otorgar propiedad. Y como la propiedad es moralidad, se deduce de ello que *la moralidad, según la entienden los burgueses, consiste en explotar el trabajo de otro.*[2]

La propiedad y el capital son esencialmente explotadores del trabajo. ¿Es necesario repetir aquí los argumentos irrefutables del socialismo, que ningún economista burgués ha conseguido refutar hasta el presente? *¿Qué son la propiedad y el capital en su forma contemporánea?* Para el capitalista y el propietario significan el poder y el derecho, garantizados por el Estado, de vivir sin trabajar. Y puesto que ni la propiedad ni el capital producen nada cuando no están fertilizados por el trabajo, esto significa poder y derecho

[2] *Ibíd.*, 250-253.

para vivir explotando el trabajo de otro, derecho a explotar el trabajo de quienes no poseen propiedad ni capital y se encuentran, por lo tanto, forzados a vender su fuerza productiva a los afortunados propietarios.

La propiedad y el capital son inicuos en su origen histórico y parasitarios en su actual funcionamiento. Obsérvese que he prescindido por completo de la siguiente cuestión: ¿cómo llegaron la propiedad y el capital a caer en manos de sus presentes poseedores? Esta es una pregunta que, concebida desde la perspectiva de la historia, la lógica y la justicia, no puede responderse sino de un modo acusatorio para los propietarios actuales. Me limitaré por eso a afirmar que los propietarios y capitalistas viven todos a expensas del proletariado *mientras no obtengan la subsistencia a partir de su propio trabajo productivo* sino de rentas rústicas o urbanas, intereses del capital, o por la especulación sobre tierras, edificios y capital, o mediante la explotación comercial e industrial del trabajo manual del proletariado. (La especulación y la explotación también constituyen sin duda una especie de trabajo, pero enteramente no-productivo.

La prueba crucial de la institución de la propiedad. Sé de sobra que este modo de vida es muy estimado en todos los países civilizados, que resulta expresa y amorosamente protegido por todos los Estados; y que los Estados, las religiones y todas las leyes jurídicas, tanto criminales como civiles, así como todos los gobiernos políticos, monárquicos y republicanos —con sus inmensos aparatos judiciales y policíacos y sus ejércitos en pie de guerra— no tienen más misión que consagrar y proteger tales prácticas. En presencia de esas autoridades poderosas y respetables no puedo permitirme siquiera preguntar si este modo de vida es legítimo desde la perspectiva de la justicia, la libertad, la igualdad y la fraternidad humana. Me pregunto simplemente: en tales condiciones, ¿son posibles la fraternidad y la igualdad entre el explotador y el explotado? ¿Son posibles la justicia y la libertad para los explotados?

La insuficiencia de la reivindicación teórica del capitalismo. Supongamos incluso, como defienden los economistas burgueses —y con ellos todos los abogados, todos los adoradores y creyentes en el derecho jurídico, todos los sacerdotes del código civil y penal— que esta relación económica entre explotador y explotado es enteramente legítima y constituye la consecuencia inevitable, el producto de una ley social eterna e indestructible. De todas for-

mas, seguirá siendo cierto siempre que la explotación excluye la hermandad y la igualdad.

Y no hace falta decir que dicha relación excluye la igualdad económica.[3]

El monopolio clasista de los medios de producción es un mal básico. ¿Puede significar la emancipación del trabajo algo distinto de su liberación del yugo de la propiedad y el capital? ¿Y cómo podemos impedir que ambos dominen y exploten el trabajo cuando, separados de él, son el monopolio de una clase que continúa oprimiendo al mundo del trabajo cobrando las rentas de la tierra y los intereses del capital sin necesidad de trabajar para vivir, debido precisamente al uso exclusivo de ese capital y esa propiedad? Tal clase, que extrae su fuerza de su propia posición monopolística, se apodera de todos los beneficios de las empresas industriales y comerciales, dejando a los obreros —oprimidos por la competencia mutua en tomo a los empleos a que se ven obligados— solo el mínimo necesario para no morir de hambre.

Ninguna ley política o jurídica, por severa que sea, puede evitar esta dominación y explotación; ninguna ley puede enfrentarse al poder de este hecho profundamente enraizado; ninguna puede evitar que esta situación produzca sus resultados naturales. De aquí se deduce que mientras existan la propiedad y el capital, por una parte, y el trabajo por la otra, constituyendo los primeros la clase burguesa y el segundo el proletariado, el obrero será el esclavo y el burgués el amo.

Abolición del derecho a la herencia. ¿Pero qué es lo que separa la propiedad y el capital del trabajo? ¿Qué produce las diferencias económicas y políticas entre las clases? ¿Qué es lo que destruye la igualdad y perpetúa la desigualdad, los privilegios de un pequeño número de personas y la esclavitud de la gran mayoría? Es el *derecho a la herencia.*

Mientras el derecho a la herencia conserve su fuerza, nunca habrá igualdad económica, social y política en este mundo; y mientras exista la desigualdad, existirán también la opresión y la explotación.

Por consiguiente, desde la perspectiva de la emancipación integral del trabajo y los trabajadores, hemos de tender a la *abolición del derecho a la herencia.*

Lo que queremos y lo que debemos abolir es el *derecho a heredar*, fundado sobre la jurisprudencia y base misma de la *familia jurídica* y *el listado.*

[3] PHC; G I 204-205.

Estrictamente hablando, la herencia asegura a los herederos, completa o parcialmente, la posibilidad de vivir sin trabajar cobrando un tributo al trabajo colectivo bien como renta de la tierra o como interés del capital. Desde nuestra perspectiva, el capital y la tierra, todos los instrumentos y materiales necesarios para el trabajo, deben convertirse para siempre en propiedad colectiva de todas las asociaciones de productores y dejar de ser transmisibles por la ley *de* la herencia.

Solo a ese precio es posible conseguir la igualdad y, en consecuencia, la emancipación del trabajo y de los trabajadores.[4]

[4] IR; F V 199-202.

2. El régimen económico actual

Tendencias generales del capitalismo. La producción capitalista y la especulación bancaria —que a la larga devora esta producción— deben ampliarse sin cesar a expensas de las empresas especulativas y productivas menores tragadas por ellas; deben convertirse en unos pocos monopolios universales con poder sobre toda la tierra.[1]

En el campo económico, la competencia destruye y devora a las empresas capitalistas, fábricas, fincas rústicas y casas comerciales pequeñas y medias en beneficio de concentraciones capitalistas, empresas industriales y firmas mercantiles de grandes dimensiones.[2]

Creciente concentración de la riqueza. Esta riqueza es exclusiva y cada día tiende a serlo más, concentrándose en manos de un número cada vez más pequeño de personas y arrojando al estrato inferior de la clase media —la pequeña burguesía— al estatuto del proletariado, con lo cual el desarrollo de esta riqueza está directamente ligado a la pobreza creciente de las masas de trabajadores. De aquí se deduce que el abismo establecido entre la minoría afortunada y privilegiada y los millones de trabajadores que mantienen a esta minoría mediante su propio trabajo se amplía sin cesar, y que cuanto más ricos se hacen los explotadores del trabajo, más miserable va pasando a ser la gran masa de trabajadores.[3]

Proletarización del campesinado. La pequeña propiedad campesina, abrumada por deudas, hipotecas, impuestos y todo tipo de recaudaciones, se derrite y escapa del propietario ayudando a redondear las posesiones siempre crecientes de los grandes terratenientes; una ley económica inevitable fuerza al campesinado a entrar en las filas del proletariado.[4]

[1] STA; R I 69.
[2] *Ibíd.*, 109.
[3] IE; F V 137-138.
[4] KGE; R II 95.

En su forma actual, ¿qué son la propiedad y el capital? Para el capitalista y el propietario significan el poder y el derecho, garantizados por el Estado, de vivir sin trabajar. Y puesto que ni la propiedad ni el capital producen nada si no están fertilizados por el trabajo, esto implica el poder y el derecho de vivir explotando el trabajo de otro, el derecho a explotar el trabajo de quienes no poseen ni propiedad ni capital y se ven forzados a vender su fuerza productiva a los afortunados propietarios de ambas cosas…

La explotación es la esencia del capitalismo. Supongamos incluso, como defienden los economistas burgueses —y con ellos todos los abogados, todos los adoradores y creyentes en el derecho jurídico, todos los sacerdotes del código civil y penal—, que esta relación económica entre explotador y explotado es enteramente legítima y constituye la consecuencia inevitable, el producto de una ley social eterna e indestructible. De todas formas, seguirá siendo cierto siempre que la explotación excluye la hermandad y la igualdad para los explotados.

Los obreros, forzados a vender su trabajo. No hace falta decir que excluye la igualdad económica. Supongamos que yo soy el obrero y que tú eres mi patrón. Si ofrezco mi trabajo al precio más bajo y permito que vivas de él, no es ciertamente por devoción o por un amor fraterno. Y ningún economista burgués se atrevería a decirlo, aunque su razonamiento se haga idílico e ingenuo cuando comienza a hablar de los afectos recíprocos y las relaciones mutuas que *debieran* existir entre patronos y empleados. Lo hago por mi familia y para no morirme de hambre. En consecuencia, me veo *forzado* a venderte mi trabajo al precio más bajo posible, y me veo forzado a ello por la amenaza del hambre.

Vender la fuerza de trabajo no es una transacción libre. Pero —nos dicen los economistas— los propietarios, capitalistas y patronos *también se* ven forzados a buscar y comprar el trabajo del proletariado. Sí, es cierto, se ven forzados a ello, *pero no en la misma medida.* De haber existido igualdad entre quienes ofrecen su trabajo y quienes lo compran, entre la necesidad de vender el propio trabajo y la necesidad de comprarlo, no existirían la esclavitud ni la miseria del proletariado. Pero entonces tampoco existirían los capitalistas, ni los propietarios, ni el proletariado, ni los ricos, ni los pobres: solo habría trabajadores. Precisamente porque tal igualdad no existe, tenemos y estamos destinados a seguir teniendo explotadores.

El crecimiento del proletariado desborda la capacidad productiva del capitalismo. Esta igualdad no existe porque en la sociedad moderna, donde la riqueza se produce gracias a los salarios que el capital paga al trabajo, el crecimiento de la población desborda la capacidad productiva del capitalismo, lo cual desemboca en que el suministro de trabajo excede necesariamente la demanda y conduce a un hundimiento relativo en el nivel de salarios. La producción así constituida, monopolizada y explotada por capital burgués, se ve empujada por la competencia entre capitalistas a concentrarse cada vez más en manos de un número progresivamente menor de capitalistas poderosos, o en manos de compañías por acciones, cuya acumulación de capital les permite ser más poderosas que los más grandes capitalistas aislados. (Los capitalistas pequeños y medianos, incapaces de producir al mismo precio que los grandes capitalistas, sucumben naturalmente en esta lucha a muerte). Por otra parte, todas las empresas se ven forzadas por la competencia misma a vender sus productos al precio más bajo posible.

El monopolio capitalista solo puede alcanzar este doble resultado forzando la desaparición de un número creciente de capitalistas pequeños o medios, especuladores, comerciantes o industriales, y lanzándoles al mundo del proletariado explotado, mientras al mismo tiempo rebaña dividendos cada vez mayores de los salarios de ese mismo proletariado.

La creciente competencia en la búsqueda de trabajo fuerza el descenso en los niveles salariales. Por otra parte, la masa del proletariado, al crecer como resultado del incremento general de la población —cosa que, como sabemos, ni siquiera la pobreza puede detener eficazmente— y a través de la creciente proletarización de la pequeña burguesía, expropietarios, capitalistas, comerciantes e industriales —con un ritmo, como ya he señalado, mucho más rápido que las capacidades productivas de una economía explotada por capital burgués— se encuentra en una situación en la que los mismos trabajadores se ven obligados a una competencia desastrosa entre ellos.

Puesto que no poseen medio alguno de existencia salvo su propio trabajo manual, el miedo a verse sustituidos por otros les fuerza a venderlo al precio más bajo. Esta tendencia de los obreros, o más bien la necesidad a que les condena su propia pobreza, combinada con la tendencia de los patronos a vender los productos de *sus* obreros, y por consiguiente a comprar el trabajo de estos, al *precio más bajo*, reproduce y consolida constantemente la pobreza del proletariado. Al encontrarse en un estado de pobreza, el obrero se ve

forzado a vender su trabajo por casi nada, y como vende este producto por casi nada, se va hundiendo en una pobreza cada vez mayor.

La explotación intensificada y sus consecuencias. ¡Desde luego, en una miseria cada vez mayor! Porque en este trabajo propio de galeotes, la fuerza productiva de los trabajadores, al ser mal usada, explotada despiadadamente, derrochada en exceso y alimentada de modo deficiente, se agota rápidamente. Una vez que el obrero queda agotado ¿cuál puede ser su valor en el mercado? ¿Qué valor tiene este *único bien* poseído por él, y de cuya venta diaria depende su sustento? ¡Ninguno! ¿Y entonces? Entonces al obrero no le queda más que morir.

En un país dado, ¿cuál es el salario más bajo posible? Es el precio de lo que los proletarios de ese país consideran *absolutamente necesario* para subsistir. Todos los economistas burgueses están de acuerdo en este punto...

La ley de hierro de los salarios. El precio efectivo de los bienes primarios constituye el nivel predominante constante, sobre el cual los salarios del proletariado *nunca* pueden elevarse durante mucho tiempo, pero por debajo del cual caen muy a menudo; esto suscita constantemente inanición, enfermedad y muerte, hasta que *desaparece* un número de obreros suficiente como para igualar de nuevo la oferta y la demanda de trabajo.

No hay igualdad de poder negociador entre patrono y obrero. Lo que los economistas llaman equilibrio de la oferta y la demanda no constituye una verdadera igualdad entre quienes venden su trabajo y quienes lo compran. Supongamos que yo, un productor de manufacturas, necesito cien obreros y que se presentan exactamente cien al mercado de mano de obra; solo cien, porque si viniesen más, la oferta superaría la demanda y produciría una reducción en los salarios. Dado que solo aparecen cien y yo, el productor, solo necesito ese número —ni uno más ni uno menos—, parecería establecida inicialmente una completa igualdad; siendo numéricamente iguales la oferta y la demanda, podrían del mismo modo ser iguales en otros aspectos.

¿Se sigue de ello que los obreros pueden exigirme un salario y las condiciones de trabajo acordes con una existencia verdaderamente libre, digna y humana? ¡En absoluto! Si les garantizo esas condiciones y esos salarios, yo, el capitalista, no me beneficiaré más que ellos. Pero ¿por qué habría de perjudicarme y arruinarme ofreciéndoles los beneficios de mi capital? Si quiero trabajar como los obreros, invertiré mi capital en otra parte, allí donde pueda

conseguir el interés más elevado, y ofreceré mi trabajo a algún capitalista, tal como hacen mis obreros.

Si, beneficiándome de la poderosa iniciativa que me permite mi capital, pido a esos cien obreros que fecunden dicho capital con su trabajo no es porque sienta simpatía hacia sus sufrimientos, ni tampoco por un espíritu de justicia, ni por amor a la humanidad. Los capitalistas no son en modo alguno filántropos; se arruinarían si practicasen la filantropía. Mi móvil es extraer del trabajo de los obreros un beneficio suficiente para vivir cómodamente, incluso de modo lujoso, mientras incremento al mismo tiempo mi capital; y todo ello sin necesidad de trabajar yo mismo. Naturalmente, yo también trabajaré, pero mi trabajo será de un tipo completamente distinto, y seré remunerado con una cantidad muy superior a la de los obreros. No será un trabajo de producción, sino de administración y explotación.

Monopolización del trabajo administrativo. Pero, ¿no es el trabajo administrativo también un trabajo productivo? Indudablemente, porque falto de una administración buena e inteligente, el trabajo manual no producirá nada, o producirá muy poco y muy mal. Pero desde el punto de vista de la justicia y las necesidades de la propia producción, no es en modo alguno necesario que este trabajo lo monopolice yo ni, sobre todo, que deba ser recompensado con una cantidad muy superior al trabajo manual. Las asociaciones cooperativas han demostrado ya que los obreros son bastante capaces de administrar empresas industriales; lo pueden hacer trabajadores elegidos en su propio seno y con el mismo salario. En consecuencia, si concentro en mis manos el poder administrativo, no es porque los intereses de la producción así lo exijan, sino para cumplir mis propios fines, los fines de la explotación. Como patrón absoluto de mi establecimiento, obtengo por mi trabajo diez o veinte veces más, y si soy un gran industrial puedo conseguir cien veces más que mis obreros, aunque mi trabajo sea incomparablemente menos penoso que el suyo.[5]

Mecánica del ficticio contrato libre de trabajo. Pero puesto que la oferta y la demanda son iguales, ¿por qué aceptan los obreros las condiciones propuestas por el patrono? Si el capitalista tiene una necesidad de emplear a los obreros idéntica a la necesidad que los cien obreros tienen de ser empleados, ¿no se deduce de ello que ambas partes se encuentran en una posición igual? ¿No se encuentran en el mercado como dos comerciantes iguales —al menos,

[5] PHC; G I 205-209.

desde el punto de vista jurídico— uno con el bien denominado *salario diario* para cambiarlo por el *trabajo diario* del obrero sobre la base de tantas horas por día, y el otro con *su propio trabajo* como bien a intercambiar por el salario ofrecido? Puesto que, en nuestra suposición, la demanda es de cien obreros y la oferta es idéntica a cien personas, podría parecer que ambos lados tienen una posición paritaria.

Naturalmente, nada de esto es cierto. ¿Qué trae al capitalista al mercado? La prisa por enriquecerse, por incrementar su capital, por satisfacer sus ambiciones y vanidades sociales, por llegar a permitirse todos los placeres concebibles. ¿Y qué trae al obrero al mercado? El hambre, la necesidad de comer hoy y mañana. En consecuencia, aunque son iguales desde el punto de vista de la ficción jurídica, el capitalista y el obrero son absolutamente dispares desde la perspectiva de la situación económica, que es la situación real.

El capitalista no se ve amenazado por el hambre cuando acude al mercado; sabe muy bien que si no encuentra hoy a los obreros, tendrá todavía suficiente para comer durante largo tiempo gracias al capital que felizmente posee. Si los obreros a quienes encuentra en el mercado presentaran exigencias aparentemente excesivas para él, porque en vez de permitirle incrementar su riqueza y mejorar todavía más su posición económica, esas propuestas y condiciones podrían no digamos igualar, pero sí acercar algo la posición económica de los obreros a la suya propia, ¿qué hace en ese caso? Rechazar esas proposiciones y esperar.

Después de todo, no estaba movido por una necesidad urgente, sino por un deseo de mejorar cierta posición que, comparada con la de los obreros, es ya bastante cómoda. Por ello, puede esperar. Y esperará, porque su experiencia comercial le ha enseñado que la resistencia de los obreros, quienes, al carecer de capital, de bienes o de cualquier ahorro, se ven apremiados por la ineluctable necesidad del hambre, no puede durar mucho, y al final el patrono podrá encontrar los cien obreros que busca —*porque se verán forzados a aceptar las condiciones que él considere rentable imponerles.* Si se niegan, otros vendrán a aceptar con todo gusto tales condiciones. Así es como se hacen las cosas cotidianamente, sabiéndolo todos y a plena luz…

Un contrato de amo-esclavo. Así, el capitalista viene al mercado si no con la capacidad de un agente absolutamente libre, al menos con la de un agente infinitamente más libre que el obrero. Lo que acontece en el mercado es el

encuentro entre un impulso de lucro y el hambre, entre amo y esclavo. Jurídicamente las dos partes son iguales, pero económicamente el obrero es el siervo del capitalista, *incluso antes de haberse concluido la transacción mercantil* mediante la cual el obrero vende su persona y su libertad por un tiempo determinado. El obrero está en la posición del siervo por la terrible amenaza de hambre que gravita diariamente sobre su cabeza y su familia; esta amenaza le obligará a aceptar cualquier condición impuesta por los ávidos cálculos del capitalista, el industrial, el patrono.

El derecho contra la realidad económica. Y una vez que se ha concertado el contrato, la servidumbre del obrero se incrementa doblemente… El Sr. Karl Marx, ilustre jefe del comunismo alemán, observó con justicia en su magnífico trabajo *Das Kapital* que si el contrato pactado *libremente* por los vendedores de dinero —en forma de salario— y los vendedores de su propio trabajo —es decir, entre el empresario y los trabajadores— no se concluyera solo por un tiempo definido y limitado, sino a perpetuidad, constituiría una auténtica esclavitud. Habiéndose pactado a plazo fijo y reservando al obrero el derecho a abandonar su empleo, este contrato constituye una especie de servidumbre *voluntaria* y *transitoria*.

Transitoria y voluntaria desde el punto de vista jurídico, sí, pero no desde el punto de vista de la posibilidad económica. El obrero tiene siempre el *derecho* de abandonar a su patrono. Pero ¿tiene los medios para hacerlo? Y si de hecho le deja, ¿es para llevar una existencia libre, sin otro amo excepto él mismo? No, lo hace a fin de venderse a otro patrono. Se ve impulsado a ello por la misma hambre que le forzó a venderse al primer empresario.

De este modo, la libertad del obrero —tan exaltada por los economistas, juristas y burgueses republicanos— es solo una libertad teórica que carece de medio alguno para su realización. En consecuencia, es solo una libertad ficticia, una completa falsedad. La verdad es que toda la vida del obrero constituye simplemente una serie continua y descorazonadora de servidumbres —voluntarias desde el punto de vista jurídico, pero forzosas en el sentido económico— rota por breves intervalos de libertad acompañados de hambre; en otras palabras, es una verdadera esclavitud.

El patrono solo se preocupa de los contratos de trabajo para incumplirlos. Esta esclavitud se manifiesta cotidianamente de innumerables maneras. Prescindiendo de las vejaciones y las condiciones opresivas del contrato, que convierten al obrero en un subordinado, un sirviente pasivo y sumiso, y al

patrono en un amo casi absoluto; prescindiendo de todo cuanto es bien sabido, apenas existe una empresa industrial cuyo propietario no incumpla los términos pactados en el contrato y se arrogue concesiones adicionales en su propio favor, impulsado por el doble instinto de una insaciable codicia de beneficios y poder absoluto y aprovechándose de la dependencia económica del obrero. Ahora pedirá más horas de trabajo, es decir, un horario superior al estipulado en el contrato; más tarde reducirá los salarios con algún pretexto; luego impondrá multas arbitrarias, o tratará a los obreros de modo áspero, brusco e insolente.

Pero podríamos decir que en ese caso el obrero tiene la puerta libre para irse. Es más fácil decirlo que hacerlo. A veces el obrero recibe parte de su salario adelantado, o su esposa o los hijos pueden estar enfermos, o quizá su trabajo está pobremente pagado en todo el sector industrial. Otros patronos pueden estar pagando aún menos que el suyo propio, y después de dejar su trabajo, a lo mejor no encuentra ningún otro. Y quedarse sin empleo significa la muerte para él y su familia. Además, hay un acuerdo entre todos los patronos, y todos ellos se parecen. Todos ellos son prácticamente igual de irritantes, injustos y ásperos.

¿Es esto una calumnia? No, está en la naturaleza de las cosas y en la necesidad lógica de la relación existente entre los patronos y sus obreros.[6]

[6] *Ibíd.*, 211-214.

3. Inevitabilidad de la lucha de clases en la sociedad

Ciudadanos y esclavos: tal era el antagonismo existente en el mundo antiguo y en los Estados esclavistas del Nuevo Mundo. Ciudadanos y esclavos, es decir, obreros a la fuerza, esclavos no de derecho, pero sí de hecho; tal es el antagonismo del mundo moderno. Y al igual que los Estados antiguos sucumbieron por la esclavitud, así perecerán también los Estados modernos a manos del proletariado.

Las diferencias de clase son reales a pesar de la falta de delimitaciones claras. En vano intentaríamos consolamos pensando que este antagonismo es ficticio y no real, o que resulta imposible trazar una línea clara de demarcación entre las clases poseedoras y las desposeídas, ya que ambas se mezclan a través de muchos matices intermedios e imperceptibles. Tampoco existen tales líneas de delimitación en el mundo natural; por ejemplo, es imposible mostrar en la serie ascendente de los seres el punto exacto donde termina el reino de las plantas y comienza el reino animal, donde cesa la bestialidad y comienza la humanidad. Sin embargo, existe una diferencia muy real entre una planta y un animal, y entre un animal y el hombre.

Lo mismo acontece en la sociedad humana: a pesar de los vínculos intermedios que hacen imperceptibles la transición de una situación política y social a otra, la diferencia entre las clases es muy marcada, y todos pueden distinguir a la aristocracia de sangre azul de la aristocracia financiera, a la alta burguesía de la pequeña burguesía, o a esta última del proletariado fabril y urbano —lo mismo que podemos distinguir al terrateniente, al *rentier*, del campesino que trabaja su propia tierra, y al granjero del proletario rústico común (la mano de obra agrícola a sueldo).

La diferencia básica entre las clases. Todos esos diferentes grupos políticos y sociales pueden reducirse ahora a dos categorías principales, diametralmente opuestas y naturalmente hostiles entre sí: las *clases privilegiadas*, que

comprenden a todos los privilegiados en cuanto a posesión de tierra, capital, o incluso solo de educación burguesa, y las *clases trabajadoras*, desheredadas en cuanto a la tierra y al capital, y privadas de toda educación e instrucción.[1]

La lucha de clases en la sociedad existente no admite conciliación. El antagonismo existente entre el mundo burgués y el de los trabajadores asume un carácter cada vez más pronunciado. Todo hombre sensato —cuyos sentimientos e imaginación no estén distorsionados por la influencia, a menudo inconsciente, de sofismas tópicos— debe comprender que es imposible cualquier reconciliación entre ambos mundos. Los trabajadores quieren igualdad, y la burguesía quiere mantener la desigualdad. Obviamente, una cosa destruye a la otra. En consecuencia, la gran mayoría de los capitalistas burgueses y los propietarios con valor para confesar abiertamente sus deseos manifiestan con la misma franqueza el espanto que les inspira el actual movimiento laboral. Son enemigos resueltos y sinceros; los conocemos, y bien está que así sea.[2]

Indudablemente, no puede haber reconciliación entre el proletariado, irritado y hambriento, movido por pasiones social-revolucionarias y obstinadamente determinado a crear otro mundo sobre los principios de verdad, justicia, libertad, igualdad y fraternidad humana (principios tolerados en la sociedad respetable solo como tema inocente de ejercicios retóricos), y el mundo ilustrado y educado de las clases privilegiadas que defienden con desesperado vigor el régimen político, jurídico, metafísico, teológico y militar como última fortaleza en la custodia del precioso privilegio de la explotación económica. Entre esos dos mundos, entre el sencillo pueblo trabajador y la sociedad educada (que combina en sí misma, como sabemos, todas las excelencias, bellezas y virtudes) no hay reconciliación posible.[3]

La lucha de clases en términos de progreso y reacción. Solo han persistido dos fuerzas reales hasta el presente: el partido del pasado, de la reacción, que comprende a todas las clases poseedoras y privilegiadas y que ahora busca refugio, a menudo expresamente, bajo la bandera de la dictadura militar o la autoridad del Estado; y el partido del futuro, el partido de la emancipación humana integral, el partido del Socialismo Revolucionario, del proletariado.[4]

[1] FSAT; F I 22-24.
[2] PI; F V 185-186.
[3] STA; R I 78-79.
[4] PA; F VI 35.

Hemos de ser sofistas o completamente ciegos para negar la existencia del abismo que separa actualmente a ambas clases. Como acontecía en el mundo antiguo, nuestra civilización moderna —regida por una minoría relativamente limitada de ciudadanos privilegiados— tiene como base el trabajo forzado (forzado por el hambre) de la gran mayoría de la población, condenada inevitablemente a la ignorancia y la brutalidad…

El comercio libre no es solución. En vano podemos decir con los economistas que el mejoramiento de la situación económica de las clases trabajadoras depende del progreso general de la industria y el comercio en todos los países y de su completa emancipación de la tutela y la protección estatal. La libertad de industria y comercio es, por supuesto, una gran cosa, y constituye uno de los fundamentos básicos para la unión internacional futura de todos los pueblos del mundo. Siendo amigos de la libertad a cualquier precio, y de todas las libertades, debiéramos ser igualmente amigos de tales libertades. Pero hemos de reconocer, por otra parte, que mientras exista el Estado actual, mientras el trabajo siga siendo siervo de la propiedad y *el* capital, esta libertad, al enriquecer a una sección muy pequeña de la burguesía a expensas de la gran mayoría de la población, producirá un buen resultado: debilitará y desmoralizará más completamente al pequeño número de personas privilegiadas, e incrementará la pobreza, el resentimiento y la justa indignación de las masas trabajadoras, acercando así la hora de la destrucción de los Estados.

El capitalismo del libre comercio es un suelo fértil para el crecimiento de la pobreza. Inglaterra, Bélgica, Francia y Alemania son sin duda los países europeos donde el comercio y la industria disfrutan de una mayor libertad relativa y han alcanzado el nivel más alto de desarrollo. Por lo mismo, son precisamente los países donde la pobreza se siente de modo más cruel, y donde parece haberse ensanchado en una medida desconocida para los demás países la distancia que separa a los capitalistas y propietarios de las clases trabajadoras.[5]

El trabajo de las clases privilegiadas. De este modo, nos vemos llevados a reconocer como regla general que en el mundo moderno —aunque no sea en la misma medida que en el mundo antiguo— la civilización de un pequeño número se basa todavía sobre el trabajo forzado y el barbarismo relativo de la gran mayoría. Sin embargo, sería injusto decir que esta clase privilegiada es

[5] FSAT; F I 26-27.

totalmente ajena al trabajo. Por el contrario, en nuestros días muchos de sus miembros trabajan a fondo. El número de personas absolutamente ociosas decrece perceptiblemente, y el trabajo está empezando a provocar respeto en esos círculos; porque los miembros más afortunados de la sociedad están empezando a comprender que para mantenerse en el alto nivel de la civilización actual, para ser capaces al menos de disfrutar de sus privilegios y conservarlos, es preciso trabajar mucho.

Pero existe una diferencia entre el trabajo de las clases acomodadas y el de los obreros: el primero, al estar pagado en una medida proporcionalmente muy superior al segundo, proporciona ocio a las personas privilegiadas, y el ocio constituye la condición suprema de todo desarrollo humano, intelectual y moral —una condición jamás disfrutada hasta ahora por las clases trabajadoras—. Además, el trabajo de las personas privilegiadas es casi exclusivamente de tipo nervioso, es decir, de imaginación, memoria y pensamiento, mientras que el trabajo de los millones de proletarios es de tipo *muscular*; a menudo, como acontece en el trabajo fabril, no desarrolla todo el sistema humano, sino solo una parte en detrimento de todas las demás, y por lo general se verifica bajo condiciones dañinas para la salud corporal y opuestas a su desarrollo armonioso.

En este sentido, el trabajador de la tierra es mucho más afortunado: libre del efecto viciante del aire mal ventilado y a menudo emponzoñado de las fábricas y talleres, y libre del efecto deformante de un desarrollo anormal en algunas de sus potencias a expensas de las otras, su naturaleza se mantiene más vigorosa y completa. Pero, a cambio, su inteligencia es casi siempre más fija, indolente y mucho menos desarrollada que la del proletariado fabril y urbano.

Recompensas respectivas en ambos tipos de trabajo. Los artesanos, los obreros fabriles y los trabajadores de granjas forman una sola categoría, la del *trabajo muscular*, que se opone a los representantes privilegiados del *trabajo nervioso*. ¿Cuál es la consecuencia de esta división real que constituye la base misma de la situación presente, tanto política como social?

A los representantes privilegiados del trabajo nervioso —que, incidentalmente, están llamados en la actual organización de la sociedad a desempeñar este tipo de trabajo solo porque nacieron en una clase privilegiada, y no por ser más inteligentes— corresponden todos los beneficios, pero también todas las corrupciones de la civilización existente. Hacia ellos fluyen la riqueza, el

lujo, la comodidad, el bienestar, las alegrías familiares, y el disfrute exclusivo de la libertad política, junto con el poder para explotar el trabajo de millones de obreros y gobernarlos a voluntad en aras del propio interés; es decir, todas las creaciones, todos los refinamientos de la imaginación y el pensamiento… que les proporcionan el poder necesario para hacerse hombres completos —y todos los venenos de una humanidad pervertida por el privilegio.

¿Y qué queda para los representantes del *trabajo muscular*, para los incontables millones de proletarios, o incluso pequeños propietarios rurales? Una inevitable pobreza, donde faltan incluso las alegrías de la vida familiar (porque la familia se convierte pronto en una losa para el pobre), ignorancia, barbarie y casi podríamos decir una forzada bestialidad, con el «consuelo» de servir como pedestal para la civilización, para la libertad y para la corrupción de una pequeña minoría. Pero, a cambio, los trabajadores han preservado la frescura de mente y corazón. Fortalecidos en lo moral por el trabajo, aunque les haya sido impuesto, han conservado un sentido de la justicia mucho más alto que el de los juristas instruidos y los códigos legales. Viviendo una vida de miseria, abrigan un cálido sentimiento de compasión para todos los desdichados; han preservado su sensatez sin corromperla con los sofismas de una ciencia doctrinaria o las falsedades de la política; y puesto que no han abusado de la vida, puesto que ni siquiera la han usado, han mantenido su fe en ella.

El cambio de situación producido por la gran revolución francesa. Pero, se nos dice, este contraste o abismo entre la minoría privilegiada y el gran número de desheredados ha existido siempre y sigue existiendo. Entonces, ¿qué tipo de cambio se produjo? El cambio consiste en que antes este abismo estaba envuelto en una densa niebla religiosa y oculto así a las masas del pueblo; desde que la Gran Revolución comenzó a despejar esta niebla, las masas se han hecho conscientes de la distancia, y empiezan a preguntarse por el motivo de su existencia. El significado de tal cambio es inmenso.

Desde que la Revolución trajo a las masas su Evangelio —no el místico, sino el racional; no el celestial, sino el terrenal; no el divino, sino el humano, el Evangelio de los Derechos del Hombre—, desde que proclamó que todos los hombres son iguales, que todos los hombres tienen derecho a la libertad y a la igualdad, las masas de todos los países europeos y de todo el mundo civilizado, tras despertar gradualmente del sopor que les había mantenido en la servidumbre desde que el cristianismo los drogara con su opio, empezaron

a preguntarse si no tenían ellas también derecho a la libertad, la igualdad y la humanidad.

El socialismo es la consecuencia lógica de la dinámica de la Revolución Francesa. Tan pronto como se planteó esta cuestión, guiado por su admirable sensatez y por sus instintos, el pueblo comprendió que la primera condición de su emancipación real, o de su *humanización*, era un cambio radical en la situación económica. La cuestión del pan cotidiano era para ellos simplemente la primera cuestión porque, como había observado hace mucho tiempo Aristóteles, el hombre debe ser liberado de las preocupaciones de la vida material para poder pensar, para poder sentirse libre, para llegar a ser hombre. En cierto modo, los burgueses que vociferan tanto en sus ataques contra el materialismo del pueblo y le predican las abstinencias del idealismo, lo saben muy bien, pues lo predican solo de palabra, y no con el ejemplo.

La segunda cuestión para el pueblo era el ocio tras el trabajo, condición indispensable para la humanidad. Pero el pan y el ocio nunca podrán obtenerse sin una transformación radical de la organización presente de la sociedad, y esto explica por qué la Revolución, empujada exclusivamente por las consecuencias de su propio principio, dio origen al Socialismo.[6]

[6] *Ibíd.*, 30-35.

4. Historia heterogénea de la burguesía

Hubo un tiempo en que la burguesía, dotada de poder vital y formando la única clase histórica, ofreció un espectáculo de unión y fraternidad tanto en sus actos como en sus pensamientos. Fue el mejor período en la vida de esa clase, sin duda siempre respetable, pero a partir de entonces impotente, estúpida y estéril como clase; fue la época de su desarrollo más vigoroso. Así era antes de la Gran Revolución de 1793; así era también, aunque en mucha menor medida, antes de las revoluciones de 1830 y 1848. Por entonces la burguesía tenía un mundo que conquistar, necesitaba asumir su puesto en la sociedad; organizada para la lucha, siendo inteligente y audaz y sintiéndose más fuerte que nadie en cuanto al derecho, poseía un poder irresistible, omnipotente. Por sí sola engendró tres revoluciones contra el poder unido de la monarquía, la nobleza y el clero.

La francmasonería: internacional de la burguesía en su pasado heroico. Por entonces, la burguesía creó también una asociación internacional, universal y formidable: la *francmasonería*.

Sería un gran error juzgar por el presente de la francmasonería lo que fue durante el siglo pasado o incluso a comienzos de este. Siendo una institución primordialmente burguesa, la francmasonería reflejó en su historia el desarrollo, el poder creciente y la decadencia de la burguesía, intelectual y moral... Antes de 1793, e incluso antes de 1830, la francmasonería unificaba en su seno, salvo escasas excepciones, a todos los espíritus escogidos, a los corazones más ardientes y a las voluntades más osadas; constituía una organización activa, poderosa y verdaderamente benéfica. Fue la vigorosa encamación y la realización práctica de la idea humanitaria del siglo XVIII. Todos los grandes principios de libertad, igualdad, fraternidad, razón y justicia humana —elaborados teóricamente por la filosofía del siglo— se transformaron en dogmas prácticos dentro de la francmasonería, así como en bases

de una nueva moralidad y una nueva política. Se convirtieron en alma de un gigantesco trabajo de demolición y reconstrucción…

Desintegración de la francmasonería. El triunfo de la revolución mató a la francmasonería; al ver sus deseos cumplidos parcialmente por la revolución, y tras asumir, como consecuencia de ella, el lugar de la nobleza, la burguesía se convirtió en una clase privilegiada, explotadora, oprimentemente conservadora y reaccionaria, después de haber sido durante largo tiempo una clase explotada y oprimida… Tras el *coup d'Etat* de Napoleón I, la francmasonería se convirtió en una institución imperial en la mayor parte del continente europeo.

El epígono del sentimiento revolucionario burgués. En cierta medida, la revivió la Restauración. Viéndose amenazada por el retorno del viejo régimen, forzada también a entregar a la coalición de los nobles y la Iglesia el lugar que había ganado con la primera Revolución, la burguesía se hizo revolucionaria otra vez por necesidad. ¡Pero qué diferencia entre esta rebeldía recalentada y la rebelión ardiente y poderosa que la había inspirado a finales del siglo pasado! La burguesía era sincera entonces, creía seria e ingenuamente en los derechos del hombre, estaba inspirada y movida por un genio para la destrucción y la reconstrucción. En ese momento se encontraba en plena posesión de su inteligencia y en pleno desarrollo de su poder. No sospechaba el abismo que la separaba del pueblo; se creía y sentía —y en cierto modo lo era realmente— el auténtico representante del pueblo. La reacción de Thermidor y la conspiración de Babeuf la curaron de esta ilusión. El abismo que separa al pueblo trabajador de la burguesía explotadora, dominante y próspera, se ha ensanchado cada vez más, y ahora solo el cuerpo muerto de toda la burguesía y de toda su existencia privilegiada será capaz de llenar tal vacío.[1]

El antagonismo de clases desplazó a la burguesía de su posición revolucionaria como dirigente del pueblo. La burguesía del siglo pasado creía sinceramente que emancipándose del yugo monárquico, clerical y feudal, emanciparía al mismo tiempo a todo el pueblo. Esta creencia sincera, pero ingenua, fue la fuente de su audacia heroica y de todo su maravilloso poder. Los burgueses se sentían unidos con todos, y marchaban al asalto llevando con ellos el poder y el derecho para todos. Debido a este derecho y a este poder que

[1] LP; F I 208-211.

estaban, por así decirlo, encamados en su clase, los burgueses del siglo pasado pudieron escalar y tomar las fortalezas del poder político que sus padres codiciaron durante tantos siglos.

Pero en el momento mismo de plantar allí su bandera, una nueva luz inundó sus mentes. Tan pronto como conquistaron ese poder, comprendieron que en realidad nada tenían en común los intereses de la burguesía y los de las grandes masas del pueblo, sino que, por el contrario, estaban radicalmente opuestos entre sí, y que el poder y la prosperidad exclusiva de la clase poseedora solo podían descansar sobre la pobreza y la dependencia política y social del proletariado.

Tras ello las relaciones entre la burguesía y el pueblo cambiaron radicalmente, pero antes de que los obreros se dieran cuenta de que los burgueses eran sus enemigos naturales —debido a la necesidad, más que a una voluntad perversa— la burguesía se había hecho consciente de este inevitable antagonismo. Esto es lo que llamo la mala conciencia de la burguesía.[2]

Huida del pasado revolucionario. En la actualidad la situación es totalmente distinta: la burguesía tiene un temor absoluto a la revolución social en todos los países de Europa; sabe que contra esta tormenta no dispone de otro refugio que el Estado. Por eso desea y exige siempre *un Estado fuerte* o, dicho en lenguaje simple, una dictadura militar. Y con el fin de embaucar más fácilmente a las masas populares, intenta vestir esta dictadura con el disfraz de un gobierno representativo popular, que le permitiría explotar a las grandes masas del pueblo *en nombre del propio pueblo*.[3]

La alta burguesía. En los estratos superiores de la burguesía, tras la consolidación de la unidad estatal, ha nacido y se desarrolla cada día con más fuerza la unidad social de los explotadores privilegiados del trabajo de la clase obrera.

Esta clase [la alta burguesía] comprende los altos cargos, las esferas de la alta burocracia, los oficiales del Ejército, los funcionarios principales de la policía y los jueces; el mundo de los grandes propietarios, industriales, comerciantes y banqueros; el mundo legal oficial y la prensa; y, del mismo modo, el Parlamento, cuya ala derecha disfruta ya de todos los beneficios del

---

[2] *Ibíd.*, 215-216.
[3] STA; R I 209.

gobierno, mientras el ala izquierda intenta tomar en sus propias manos ese mismo gobierno.[4]

La pequeña burguesía. Comprendemos bien que el conocimiento no está distribuido paritariamente, ni siquiera entre la burguesía. Aquí también existe una jerarquía, condicionada por la riqueza relativa del estrato social al cual pertenecen por nacimiento los individuos y no por su capacidad. Así, por ejemplo, la educación recibida por los niños de la pequeña burguesía —apenas superior a la recibida por los hijos de los obreros— es insignificante en comparación con la educación recibida por los niños de la burguesía alta y media. ¿Y qué vemos? La pequeña burguesía, que se considera clase media por una ridícula vanidad y por su dependencia respecto de los grandes capitalistas, se descubre muchas veces en una posición todavía más miserable y humillante que la del proletariado.

Por consiguiente, cuando hablamos de clases privilegiadas, no queremos incluir a esta miserable pequeña burguesía, que de tener más valor e inteligencia no dejaría de unirse a nosotros para luchar en común contra la gran burguesía, que la oprime tanto como oprime al proletariado. Y si el desarrollo económico de la sociedad continúa en la misma dirección otros diez años, veremos que la mayor parte de la burguesía media se hundirá primero en la posición actual de la pequeña burguesía para perderse gradualmente más tarde en las filas del proletariado. Todo ello será resultado de la concentración inevitable de propiedad en manos de un número cada vez menor de personas, lo que implica necesariamente la división del mundo social en una pequeña minoría, muy rica, educada y dirigente, y la gran mayoría de proletarios y esclavos miserables e ignorantes.

El progreso técnico solo beneficia a la burguesía. Hay un hecho que debiera sorprender a toda persona consciente, a toda persona que defienda de corazón la dignidad y la justicia humana; es decir, la libertad de cada uno en la igualdad para todos. Este hecho notable es que todas las invenciones de la mente, todas las grandes aplicaciones de la ciencia a la industria, al comercio y, en general, a la vida social, solo han beneficiado hasta el presente a las clases privilegiadas y al poder de los Estados, esos eternos protectores de las iniquidades políticas y sociales. Nunca han beneficiado a las masas del pueblo. Basta con aludir, como ejemplo, a las máquinas para que todo obrero y

[4] *Ibíd.*, 94.

todo partidario sincero de la emancipación del trabajo coincida con nosotros en este punto.

El Estado es una institución controlada por la burguesía. ¿Qué poder mantiene ahora a las clases privilegiadas, con todo su insolente bienestar y su inicuo goce de la vida, frente a la legítima indignación de las masas populares? Ese poder es el poder del Estado, donde sus hijos mantienen, como siempre, todas las posiciones dominantes, medias e inferiores, exceptuando las de trabajadores y soldados.[5]

La administración de la economía en el lugar del Estado. La burguesía es la clase dominante y la única inteligente porque explota al pueblo y lo mantiene en un estado de hambre. Si el pueblo llegara a ser próspero y tan culto como la burguesía, la dominación de esta última terminaría; y no habría lugar en lo sucesivo para un gobierno político, que se habría transformado entonces en un simple aparato para la administración de la economía.[6]

Desintegración moral e intelectual de la burguesía. Las clases educadas, la nobleza, la burguesía —que en un tiempo florecieron y estuvieron a la cabeza de una civilización viva y progresiva en Europa— se han hundido actualmente en el sopor vulgarizándose, haciéndose obesas y cobardes hasta el extremo de representar únicamente los atributos más despreciables y viles de la naturaleza humana. Vemos que esas clases no son siquiera capaces de defender su independencia en un país tan virtuoso como Francia ante la invasión alemana. Y en Alemania vemos que todas esas clases muestran el más abyecto servilismo hacia su Kaiser.[7]

Ningún burgués —ni siquiera el más rojo— desea una igualdad económica, porque esa igualdad implicaría su muerte.[8]

La burguesía no ve ni comprende nada exterior al Estado y a los poderes reguladores del Estado. La altura de su ideal, de su imaginación y heroísmo, es la exageración revolucionaria del poder y la acción estatal en nombre de la seguridad pública.[9]

Agonía fatal de una clase históricamente condenada. Como organismo político y social, tras haber rendido descollantes servicios a la civilización

---

[5] IE; F V 139-140.

[6] CL; F VI 344-345.

[7] STA; R I 125-126.

[8] *Ibíd.*, 307-308.

[9] LF; R IV 87.

del mundo moderno, esta clase está condenada actualmente a muerte por la propia historia. Morir es el único servicio que todavía puede hacer a la humanidad, a quien sirvió durante su vida. Pero no quiere morir. Y esta negativa a la muerte es la única causa de su estupidez presente y de esa vergonzosa impotencia que ahora caracteriza a todas sus empresas políticas, nacionales e internacionales.[10]

¿Está la burguesía en una completa bancarrota? ¿Ha llegado ya a la bancarrota la burguesía? Todavía no. ¿Ha perdido el gusto por la libertad y la paz? En absoluto. Sigue amando la libertad, a condición, naturalmente, de que esta libertad exista solo para ella; es decir, que la burguesía conserve la libertad de explotar la esclavitud de las masas, las cuales —aun poseyendo bajo las constituciones actuales el derecho a la libertad, pero no los medios para disfrutarla— permanecen forzosamente esclavizadas bajo su yugo. En cuanto a la paz, jamás sintió la burguesía tanto su necesidad como actualmente. La paz armada, que gravita pesadamente sobre el mundo europeo, perturba, paraliza y arruina a la burguesía.[11]

Reacción burguesa contra la dictadura militar. Gran parte de la burguesía está cansada del reinado de cesarismo y militarismo, que surgió en 1848 como consecuencia de su miedo al proletariado…

No hay duda de que la burguesía en su conjunto, incluyendo a la burguesía radical, no cree en el sentido propio del término en el cesarismo y el despotismo militar, cuyos efectos está ya deplorando. Tras haberse aprovechado de esta dictadura en su lucha contra el proletariado, expresa ahora el deseo de liberarse de ella. Nada más natural, pues este régimen la humilla y arruina. Pero ¿cómo puede liberarse de esta dictadura? En un tiempo fue valiente y poderosa; tenía el poder de conquistar mundos. Ahora es cobarde y débil, y afligida por la impotencia de la senectud. Es agudamente consciente de esta debilidad, y siente que por sí sola nada puede hacer. Necesita ayuda. Esta ayuda solo puede proporcionársela el proletariado, y por eso piensa la burguesía que debe ganárselo para su bando.

La burguesía liberal y el proletariado. ¿Pero cómo puede ganarse al proletariado? ¿Con promesas de libertad e igualdad política? No, esas son palabras que ya no conmueven a los obreros. Han aprendido a su propia costa, y tras

[10] LU; F V 107-108.

[11] *Ibíd.*, R IV 29; F V 113.

una dura experiencia, que esas palabras solo significan la preservación de su esclavitud económica, a menudo más dura de lo que fue antaño… Si queréis conmover el corazón de esos miserables millones de esclavos del trabajo, habladles de su emancipación económica. Apenas hay un trabajador incapaz de comprender que esta es la única base seria y real de todas las demás emancipaciones. En consecuencia, la mejor forma de aproximarse a los trabajadores es desde la perspectiva de las reformas económicas de la sociedad.

Socialismo burgués. Los miembros de la Liga para la Paz y la Libertad se dirán: «Pues bien, llamémosnos también socialistas. Prometámosles reformas económicas y sociales, pero a condición de que respeten las bases de la civilización y la omnipotencia burguesa: propiedad individual y hereditaria, intereses para el capital y rentas de la tierra. Persuadámosles de que solo a partir de esas condiciones —que, incidentalmente, aseguran nuestra dominación y la esclavitud del proletariado— podrán emanciparse los obreros.

Hemos de convencerles también de que para llevar adelante tales reformas sociales, es necesaria primero una buena revolución política, exclusivamente política, y tan roja como quieran en sentido político, con muchas cabezas cortadas si es necesario, pero con un respeto todavía mayor hacia la sacrosanta propiedad. En resumen, una revolución puramente jacobina que nos haga dueños de la situación; y una vez que nos hayamos hecho dueños y señores, daremos a los obreros lo que podamos y queramos darles».

Rasgos distintivos de un socialista burgués. He aquí el signo infalible para que los obreros detecten a un falso socialista, a un socialista burgués. Si hablándole de la revolución o de la transformación social, dice que la transformación política *debe preceder* a la transformación económica; si niega que ambas cosas deben hacerse al mismo tiempo, o mantiene que la revolución política debe separarse en cierto modo de una plena y completa liquidación social emprendida de modo inmediato y directo, los obreros deben volverle la espalda: porque quien está hablando es un necio o un explotador hipócrita.[12]

La burguesía no tiene fe en el futuro. Algo muy notable, observado y manifestado además por gran número de escritores de varias tendencias, es que actualmente solo el proletariado posee un ideal constructivo, hacia el que aspira con la pasión todavía virgen de todo su ser. Ve delante de él una estrella, un sol que ilumina y ya le calienta (por lo menos, de modo imaginario) en su

[12] PI; R IV 187-190.

fe, que le muestra con una cierta claridad el camino a seguir, mientras todas las clases privilegiadas y supuestamente ilustradas se encuentran hundidas en una oscuridad pavorosa y desoladora. Estas últimas no ven nada por delante, no creen en nada ni aspiran a nada, salvo a la preservación perpetua del *statu quo*, mientras reconocen al mismo tiempo que este *statu quo* carece en absoluto de valor. Nada prueba mejor que esas clases están condenadas a morir y que el futuro pertenece al proletariado. Son los «bárbaros» (los proletarios) quienes representan ahora la fe en el destino humano y en el futuro de la civilización, mientras las «personas civilizadas» solo encuentran su salvación en la barbarie, en la masacre de los comuneros y el retomo al Papa. Tales son los dos requerimientos finales de la civilización privilegiada.[13]

[13] PA; F VI 67-68.

5. La larga esclavitud del proletariado

Al principio los hombres se devoraban entre sí como bestias salvajes. Entonces los más listos y fuertes empezaron a esclavizar a los demás. Más tarde, los esclavos se convirtieron en siervos. Y en un estadio posterior, los siervos se convirtieron en asalariados libres.[1]

El proletariado es una clase de características bien definidas. El proletariado urbano y el campesinado constituyen el pueblo verdadero, aunque el proletariado esté naturalmente más avanzado que los campesinos. El proletariado… constituye una clase muy desgraciada y muy oprimida, pero al mismo tiempo una clase con características propias claramente marcadas. Como clase definida, está sujeta a la acción de una ley histórica e inevitable que determina el curso y la duración de toda clase de acuerdo con lo que ha hecho y cómo ha vivido en el pasado. Las individualidades colectivas, todas las clases, se agotan en la larga carrera, igual que los individuos.[2]

Crisis económicas y proletariado. En países con industrias muy desarrolladas, especialmente Inglaterra, Francia, Bélgica y Alemania, desde la introducción de una maquinaria perfeccionada y la aplicación del vapor en la industria, y desde que apareció la producción fabril a gran escala, se hicieron inevitables las crisis comerciales, recurrentes en intervalos periódicos cada vez más breves. Donde la industria ha florecido en mayor grado, los obreros han debido enfrentarse con la amenaza periódica de morir de hambre. Naturalmente, esto dio lugar a crisis laborales, movimientos obreros y huelgas, primero en Inglaterra (en la década de 1820), luego en Francia (en la década de 1830), y por último en Alemania y Bélgica (en la década de 1840). La miseria generalizada, y su causa general, crearon en esos países poderosas asociaciones, al principio solo de carácter local, para la ayuda mutua, la defensa y la lucha en común.[3]

---

[1] WRA; R panfleto 33.

[2] CL; F VI 390-391.

[3] WRA; R 54-55.

Internacionalismo proletario. El proletariado urbano y fabril, preso ya por su pobreza —como los esclavos—, a la localidad donde ha de trabajar, carece de intereses locales por carecer de propiedad. Todos sus intereses tienen un carácter general: no son siquiera nacionales, son internacionales. Porque la cuestión del trabajo y los salarios, única cuestión que les interesa de forma directa, real y viva, cuestión cotidiana que se ha convertido en centro y base de todas las demás —tanto sociales como políticas y religiosas— tiende a asumir hoy un carácter incondicionadamente internacional, por el simple desarrollo del poder omnipotente del capital en la industria y el comercio. Esto explica el sorprendente crecimiento de la Asociación Internacional de Trabajadores, que a pesar de haber sido fundada hace menos de seis años, ya tiene solo en Europa más de un millón de miembros.[4]

Aristocracia del trabajo. En todo país, entre los millones de obreros sin especializar, existe un estrato de individuos más desarrollados y cultos, que constituyen por ello una especie de aristocracia laboral. Esta aristocracia laboral está dividida en dos categorías, de las cuales una es muy provechosa y la otra bastante dañina.

La artesanía, residuo del medievo. Comencemos con la categoría dañina. Está constituida básica y casi exclusivamente por artesanos, y no por obreros fabriles. Sabemos que la situación del artesanado en Europa, aunque no pueda envidiarse, sigue siendo incomparablemente mejor que la de los obreros fabriles. Los artesanos no están explotados por el gran capital sino por el pequeño, que carece con mucho del poder para oprimir y humillar a sus obreros en la medida característica de las grandes concentraciones de capital dentro del mundo industrial. El mundo de los artesanos, del trabajo artesanal y no mecánico, representa un vestigio de la estructura económica medieval. Se ve desplazado cada vez más por la presión irresistible de la producción fabril en gran escala, que naturalmente intenta apoderarse de todas las ramas de la industria.

Pero donde subsiste la artesanía, los trabajadores ocupados en ella viven mucho mejor; y las relaciones entre los patronos no excesivamente opulentos, procedentes de la clase trabajadora, y sus obreros son más íntimas, más simples y patriarcales que en el mundo de la producción fabril. Por eso encontramos entre los artesanos a muchos semi-burgueses por hábitos y convicciones

[4] KGE; R II 95-96.

nes que esperan y pretenden, consciente o inconscientemente, convertirse en burgueses cien por cien.

Pero los mismos artesanos se subdividen en tres categorías. La más amplia y menos aristocrática —esto es, la menos afortunada de todas, en el sentido burgués— comprende a los menos especializados y a las profesiones más toscas (como los herreros, por ejemplo), que exigen una considerable fuerza física. Los trabajadores que pertenecen a esta categoría están más cerca que los demás, por sus tendencias y convicciones, de los obreros fabriles. Y entre ellos se mantienen e incluso se desarrollan los valiosos instintos revolucionarios. Allí encontramos frecuentemente a personas capaces de comprender en todas sus perspectivas e implicaciones los problemas de la emancipación universal de los trabajadores.

Hay una categoría intermedia que comprende oficios como carpinteros, tipógrafos, sastres, zapateros y otros muchos semejantes, para los cuales se requiere un cierto grado de educación y unos conocimientos específicos, o por lo menos un esfuerzo físico inferior, y que por ello dejan más tiempo para pensar. Entre esos obreros hay un mayor bienestar relativo y, en consecuencia, más altanería burguesa. Sus instintos revolucionarios son considerablemente más débiles que en la primera categoría, relativamente no especializada. Pero, por otra parte, encontramos allí a un mayor número de hombres que piensan y razonan, aunque a veces de modo errado, y que construyen conscientemente sus convicciones. Al mismo tiempo, esta categoría contiene una proporción notable de retóricos incapaces para la acción, porque su propensión a la charla vacía, y a veces la influencia de la vanidad o ambiciones personales, llegan a bloquear dicha acción, incluso conscientemente.

La categoría semi-burguesa. Por último, existe una tercera categoría de oficios manuales que produce bienes de lujo, y está vinculada por lo tanto a la existencia y preservación del mundo burgués adinerado. La mayor parte de los trabajadores pertenecientes a este medio está casi completamente imbuida de pasiones burguesas, de la arrogancia burguesa y de los prejuicios burgueses. Afortunadamente, representan una minoría insignificante dentro de la masa general de trabajadores. Pero donde predominan, la propaganda internacional avanza muy lentamente y con frecuencia asume una tendencia claramente antisocial, puramente burguesa. En esos círculos predomina el ansia de una felicidad exclusivamente personal, de una auto-promoción

individual —es decir, burguesa— prescindiendo de la emancipación y la felicidad colectivas.

Los salarios de esta categoría de trabajadores son incomparablemente más elevados, y su trabajo es al mismo tiempo de un tipo más administrativo, ligero, limpio y respetable que en las dos primeras categorías. Este es el motivo de que haya más bienestar, más formación rudimentaria, más soberbia y vanidad entre ellos. Solo se hacen socialistas durante las crisis comerciales que, en virtud del descenso consiguiente en los salarios, les recuerdan que no son burgueses, sino jornaleros.

El socialismo burgués encuentra su apoyo entre los trabajadores de la tercera categoría. Se comprende que durante los últimos diez años, mientras el sistema cooperativo pacífico estaba todavía en la fase más alta de sus elevados sueños y esperanzas, el socialismo burgués encontrara su apoyo principal en el mundo de los artesanos, y no en el de los obreros fabriles, y muy especialmente en las dos últimas categorías, las más privilegiadas y próximas al mundo burgués. El fracaso universal del sistema cooperativo fue una lección beneficiosa para la dañina aristocracia laboral.

La verdadera aristocracia laboral: la vanguardia revolucionaria. Pero junto con estos estratos existe también una aristocracia de un tipo distinto, una aristocracia benéfica y útil, no surgida de la posición sino de la convicción, cuyo rasgo es una conciencia de clase revolucionaria y una pasión y una voluntad racionales y enérgicas. Los trabajadores que pertenecen a esta categoría son los mayores enemigos de toda aristocracia y todo privilegio, bien sea de la nobleza, de la burguesía o incluso de algunos grupos de trabajadores. Pueden llamarse aristócratas solo en el sentido más literal y original de la palabra, en el sentido de ser *las mejores personas.* Y, en efecto, son las mejores personas, no solo entre la clase trabajadora, sino en la sociedad en su conjunto. Combinan en sí mismos, en su comprensión de los problemas sociales, todas las ventajas del pensamiento libre e independiente, de los criterios científicos unidos a la sinceridad de un firme instinto popular.

Les resultaría bastante fácil elevarse por encima de su propia clase, convertirse en miembros de la casta burguesa y ascender desde las filas del pueblo ignorante, explotado y esclavizado al afortunado cotarro de los explotadores; pero el deseo de ese tipo de mejora personal es ajeno a ellos. Están imbuidos de una pasión por la solidaridad, y no comprenden libertad ni felicidad alguna salvo la que puede ser disfrutada junto con todos los millones de her-

manos humanos esclavizados. Y es razonable que esos hombres disfruten de una influencia grande y fascinadora, aunque no buscada, sobre las masas de trabajadores. Añadid a esta categoría de trabajadores a quienes han roto con la clase burguesa y se han entregado a la gran causa de la emancipación del trabajo, y obtendréis lo que llamamos la aristocracia útil y benéfica del movimiento obrero internacional.[5]

El humanismo proletario moderado por la firmeza. Si los verdaderos sentimientos humanos —tan degradados y falsificados en nuestros días por la hipocresía oficial y el sentimentalismo burgués— se conservan todavía en alguna parte, es solo entre los trabajadores. Porque los trabajadores constituyen la única clase social verdaderamente generosa, demasiado generosa a veces, y demasiado olvidadiza de los crímenes atroces y las traiciones odiosas de que frecuentemente es víctima. El proletariado es incapaz de crueldad. Pero al mismo tiempo está movido por un instinto realista que le lleva directamente hacia la meta adecuada, y por un sentido común que le dice que si quiere poner fin a la maldad, es preciso doblegar y paralizar primero a los malvados.[6]

Una clase indomable. No hay ahora poder en el mundo, no hay medios políticos o religiosos existentes capaces de detener el impulso hacia la emancipación económica y la igualdad social en el proletariado de ningún país, y especialmente en el de Francia.[7]

La gran masa de obreros no especializados de Italia y otros países constituye en sí misma toda la vida, el poder y el futuro de la sociedad existente. Solo unas pocas personas del mundo burgués se han unido a los trabajadores, solo quienes han llegado a odiar con toda su alma el actual orden político, económico y social, han vuelto la espalda a la clase de la cual surgieron y han entregado todas sus energías a la causa del pueblo. Esas personas son pocas y se encuentran muy alejadas entre sí, pero son muy valiosas, por supuesto siempre que hayan matado dentro de sí toda ambición personal; en este caso, repito, son efectivamente muy valiosas. El pueblo les da vida, fuerza elemental y una base a partir de la cual extraer su sustento; a cambio, estas personas traen consigo su conocimiento positivo, el poder de abstracción y

[5] WRA; R 61-67.
[6] KGE; R II 81.
[7] STA; R I 86.

generalización, y las aptitudes organizativas, útiles para organizar sindicatos obreros, que a su vez crean la fuerza consciente de lucha sin la cual no es posible la victoria.[8]

Posibles aliados del proletariado. Por muy profunda que sea nuestra antipatía hacia la burguesía moderna, por muy grande que sea el desprecio y la desconfianza que nos inspira, sigue habiendo dos categorías dentro de esta clase con relación a las cuales no perdemos la esperanza de verlas, al menos en parte, convertidas más pronto o más tarde por la propaganda socialista a la causa del pueblo. Una de ellas empujada por la fuerza de las circunstancias y las necesidades de su propia posición actual, y la otra por su temperamento generoso, parecen destinadas a tomar parte con nosotros en la liquidación de las iniquidades existentes y la construcción de un nuevo mundo.

Nos estamos refiriendo a la pequeña burguesía y a la juventud de las escuelas y universidades.[9]

---

[8] *Ibíd.*, 59-60.

[9] LU F V 115-116.

6. El día de los campesinos está aún por venir

A excepción de Inglaterra y Escocia, donde no hay campesinos en el sentido estricto de la palabra, y a excepción también de Irlanda, Italia y España —donde están castigados por la pobreza, y son revolucionarios y socialistas sin ser siquiera conscientes de ello—, los campesinos de casi todos los países de Europa occidental, en especial los de Francia y Alemania, están contentos a medias con su posición.

Disfrutan o creen disfrutar de ciertas ventajas, e imaginan que sus intereses consisten en preservar tales ventajas frente a los ataques de una revolución social. Si no disponen de los verdaderos beneficios de la propiedad, tienen al menos un fatuo sueño al respecto. Además, están mantenidos sistemáticamente en una total ignorancia por los gobiernos y por todas las iglesias oficiales y oficiosas de los Estados. Los campesinos constituyen el fundamento principal, y casi único, sobre el que reposan la seguridad y el poder actual del Estado. En consecuencia, se han convertido en objeto de especial atención por parte de todos los gobiernos. Y la mente campesina está siendo trabajada por todas las agencias gubernamentales y eclesiásticas, que intentan cultivar en ella las tiernas flores de la fe y la lealtad cristiana hacia los monarcas existentes, y sembrar saludables semillas de odio hacia la ciudad.

Los campesinos son una clase revolucionaria en potencia. Sin embargo, a pesar de todo, los campesinos pueden ser excitados a la acción, y más pronto o más tarde así lo hará la Revolución Social. Esto es cierto por tres razones: 1. Debido a su civilización retrógrada o relativamente *bárbara*, han retenido en su integridad el temperamento simple y robusto, y la energía afín a la naturaleza popular. 2. Viven del trabajo de sus manos y están moralmente condicionados por ello, lo cual engendra en su interior un odio instintivo hacia todos los parásitos privilegiados del Estado y todos los explotadores

del trabajo. 3. Por último, por ser trabajadores, tienen intereses comunes con los trabajadores urbanos, de quienes solo están separados por sus prejuicios.

Una revolución de obreros y campesinos bajo la dirección del proletariado. Al principio, un gran movimiento, verdaderamente socialista y revolucionario puede sorprenderles; pero su instinto y su sentido común innato les harán comprender pronto que la Revolución Social no pretende despojarlos, sino conducir al triunfo, en todas partes y para todos, al derecho sagrado al trabajo, que debe establecerse sobre las ruinas del parasitismo privilegiado. Y cuando los trabajadores [industriales], inspirados por la pasión revolucionaria y abandonando el lenguaje pretencioso y escolástico de un socialismo doctrinario, vengan a decirles sencillamente y sin ninguna evasiva ni retórica lo que quieren; cuando vengan a las aldeas, no como maestros de escuela, sino como hermanos e iguales, provocando la revolución, pero no imponiéndola a los forzados de la tierra; cuando hayan entregado a las llamas todas las escrituras, pleitos, títulos de propiedad y rentas, deudas privadas, hipotecas y leyes criminales y civiles; cuando hayan hecho una hoguera con todos esos inmensos montones de cintas rojas, signo y consagración oficial de la pobreza y la esclavitud del proletariado; cuando los trabajadores hayan hecho todo esto, podemos estar seguros de que los campesinos les comprenderán y se alzarán junto a ellos.

Pero para que los campesinos se alcen en rebelión es absolutamente necesario que los obreros urbanos tomen la iniciativa en este movimiento revolucionario, pues solo entre los trabajadores de la ciudad se encuentran unidos en la actualidad el instinto, la conciencia clara, la idea y la voluntad consciente de la Revolución Social. En consecuencia, todo el peligro que actualmente amenaza la existencia de los Estados se centra fundamentalmente en el proletariado urbano.[1]

El campesinado y los comunistas. Para los comunistas o socialdemócratas de Alemania, el campesinado, cualquier campesinado, toma el partido de la reacción; y el Estado, cualquier Estado, incluso el Estado bismarckiano, es una plataforma para la revolución. No pretendemos difamar a los socialdemócratas alemanes en esta cuestión. Hemos citado a este respecto discursos, panfletos, artículos de revista, y hasta sus cartas, como prueba de nuestro aserto. En general, los marxistas no pueden pensar de otra manera: siendo

[1] LF; R IV 211-213.

como son defensores del Estado, han de condenar cualquier revolución de un alcance y carácter verdaderamente popular, en especial una revolución campesina, que es anarquista por naturaleza y avanza en directo hacia la destrucción del Estado. Y en este odio hacia la rebelión campesina, los marxistas entran en una coincidencia llamativa con todos los estratos y partidos de la sociedad burguesa alemana.[2]

Solidaridad básica de los campesinos y obreros. No debiéramos olvidar que los campesinos de Francia —o cuando menos una gran mayoría de ellos— viven de su propio trabajo, aunque posean sus tierras. Esto es lo que les separa esencialmente de la clase burguesa, cuya gran mayoría vive de la explotación lucrativa del trabajo de las masas populares. Y esta circunstancia misma unifica a los campesinos con los obreros de la ciudad, a pesar de la diferencia de sus posiciones —diferencia claramente perjudicial para los obreros— y la diferencia de ideas, que desemboca demasiado a menudo en incomprensiones en cuestiones de principios.

El esnobismo proletario, dañino para la causa de la unidad entre los campesinos y los obreros. Lo que aleja, ante todo, a los campesinos de los trabajadores de las ciudades es una cierta *aristocracia de la inteligencia* bastante mal fundada, que los obreros exhiben jactanciosamente ante los campesinos. Los obreros son, sin duda, bastante más cultos, están más desarrollados en su mente, en sus conocimientos e ideas, y en nombre de esta pequeña superioridad científica tratan a veces a los campesinos con condescendencia, mostrando abiertamente su desprecio hacia ellos. Los obreros están muy equivocados al adoptar esta actitud, porque en este terreno, y en apariencia con mucha mayor razón, los burgueses, que están mucho más civilizados y desarrollados, podrían despreciarles a ellos. Como sabemos, los burgueses no dejan pasar, desde luego, ninguna ocasión de destacar su superioridad.[3]

En interés de la revolución, los obreros deberían abandonar todo desdén hacia los campesinos. Frente al explotador burgués, el obrero debería sentirse hermano del campesino.[4]

La unidad revolucionaria de los obreros y campesinos conducirá a la abolición de las clases. En la mayor parte de Italia, los campesinos son po-

[2] STA; R I 254.
[3] KGE; R II 54-55.
[4] LF; R IV 183.

bres de solemnidad, mucho más pobres que los obreros de las ciudades. No son propietarios como los campesinos franceses, lo cual es por supuesto muy beneficioso desde el punto de vista de la Revolución. De hecho, solo en unas pocas regiones los campesinos consiguen ganarse malamente la vida como recolectores de cosechas. Este es el motivo de que las masas del campesinado italiano constituyan ya un ejército grande y poderoso de la Revolución Social. Dirigido por el proletariado urbano y organizado por la juventud socialista revolucionaria, este ejército será invencible.

En consecuencia, queridos amigos, al mismo tiempo que organizáis a los obreros de las ciudades, debéis utilizar todos los medios a vuestra disposición para romper el hielo que separa al proletariado urbano de la población de las aldeas, y para unificar y organizar a ambas clases en una. Y todas las demás clases desaparecerán de la faz de la tierra, no como individuos sino como clases.[5]

[5] CL; F VI 399-400.

7. El Estado: perspectiva general

¿El Estado es la encarnación del interés general? ¿Qué es el Estado? Los metafísicos y los juristas cultos nos dicen que es una cuestión pública: representa el bienestar colectivo y los derechos de todos, opuestos a la acción desintegradora de los intereses egoístas y las pasiones del individuo. Es la realización de la justicia, la moralidad y la virtud sobre esta tierra. En consecuencia, no hay deber más grande o más sublime por parte del individuo que ofrecerse, sacrificarse y morir, si es necesario, por el triunfo y el poderío del Estado.

Aquí tenemos en pocas palabras la teología del Estado. Veamos entonces si esta teología política no oculta bajo su aspecto atractivo y poético realidades más vulgares y sórdidas.

Análisis de la idea del Estado. Analicemos primero la idea del Estado tal como aparece en sus apologistas. Representa el sacrificio de la libertad natural y los intereses de cada uno —de los individuos y de las colectividades relativamente pequeñas, asociaciones, comunas y provincias— ante los intereses y la libertad de todos, ante la prosperidad del gran conjunto.

Pero esta totalidad, este gran conjunto, ¿qué es en realidad? Es una aglomeración de todos los individuos y de todas las colectividades humanas menores comprendidos en él. Y si este conjunto, para su propia constitución, exige el sacrificio de los intereses individuales y locales, ¿cómo puede entonces representarlos realmente en su totalidad?

Una universalidad exclusiva, pero no inclusiva. No se trata, por tanto, de un conjunto viviente que proporcione a cada uno la oportunidad de respirar libremente y que llegue a ser más rico, libre y poderoso cuanto más amplio resulte el desarrollo de la libertad y la prosperidad de todos en su seno. No es una sociedad humana natural que apoye y refuerce la vida de cada uno mediante la vida de todos. Al contrario, es la inmolación de todo individuo y de las asociaciones locales; es una abstracción destructiva para una sociedad viviente; es la limitación, o más bien la negación completa de la vida y los

derechos de todas las partes que integran el conjunto con arreglo al supuesto interés de todos. Es el Estado el altar de la religión política donde se inmola siempre la sociedad natural: una universalidad devoradora que subsiste a partir de sacrificios humanos, como la Iglesia. El Estado, lo repito otra vez, es el hermano menor de la Iglesia.[1]

La premisa de la teoría del Estado es la negación de la libertad humana. Pero si los metafísicos afirman que los hombres —en especial quienes creen en la inmortalidad del alma— están fuera de la sociedad de seres libres, llegamos inevitablemente a la conclusión de que los hombres solo puede unificarse en una sociedad al precio de su propia libertad, de su independencia natural; sacrificando sus intereses personales primero, y sus intereses locales después. Por consiguiente, la auto-renuncia y el auto-sacrificio son tanto más imperativos cuanto más numerosa es la sociedad y más compleja su organización.

En este sentido, el Estado es la expresión de todos los sacrificios individuales. Dado este origen abstracto y al mismo tiempo violento, debe continuar limitando la libertad en una medida creciente, y haciéndolo en nombre de esa falsedad llamada «el bien del pueblo», que en realidad representa exclusivamente los intereses de la clase dominante. De este modo, el Estado aparece como la negación y aniquilación inevitable de toda libertad, y de todos los intereses individuales y colectivos.[2]

La abstracción del Estado esconde el factor concreto de la explotación de clases. Es evidente que todos los llamados intereses generales de la sociedad supuestamente representada por el Estado, que en realidad son solo la negación general y permanente de los intereses positivos de las regiones, comunas, asociaciones, y de gran número de individuos subordinados al Estado, constituyen una abstracción, una ficción y una falsedad, y que el Estado es cómo un gran matadero y un enorme cementerio, donde a la sombra y con el pretexto de esta abstracción todas las aspiraciones mejores y las fuerzas vivas de un país son mojigatamente inmoladas y enterradas. Y puesto que las abstracciones no existen en sí ni por sí, puesto que carecen de pies para andar, manos para crear o estómagos para digerir la masa de víctimas entregada a su consumo, está claro que, lo mismo que la abstracción reli-

[1] LP; F I 222-224.

[2] PC; R IV 260; F panfleto 16.

giosa o celestial de Dios representa en realidad los intereses muy positivos y reales del clero, el complemento terrenal de Dios —la abstracción política del Estado— representa los intereses no menos positivos y reales de la burguesía, que actualmente es la principal, si no la única clase explotadora…[3]

La Iglesia y el Estado. Para demostrar la identidad del Estado y la Iglesia, pediré al lector que observe que los dos se basan esencialmente sobre la idea del sacrificio de la vida y los derechos naturales, y ambos parten del mismo principio: la maldad natural de los hombres que, según la Iglesia, solo puede ser vencida por la Gracia Divina y mediante la muerte del hombre natural en Dios, y según el Estado, solo a través de la ley y la inmolación del individuo sobre el altar del Estado. Ambas instituciones intentan transformar al hombre: una en un santo, y la otra en un ciudadano. Pero el hombre natural ha de morir, porque su condena la decretan unánimemente la religión de la Iglesia y la religión del Estado.

Tal es, en su pureza ideal, la teoría idéntica de la Iglesia y del Estado. Es una pura abstracción; pero toda abstracción histórica presupone hechos históricos. Y estos hechos poseen un carácter enteramente real y brutal: violencia, expolio, conquista, esclavización. La naturaleza del hombre le lleva a no contentarse con la simple realización de ciertos actos; siente también la necesidad de justificarlos y legitimarlos ante los ojos de todo el mundo. Así, la religión vino en el momento oportuno a dar su bendición a los hechos consumados, y debido a esta bendición los hechos inicuos y brutales se transformaron en «derechos».

Abstracción del Estado en la vida real. Veamos ahora qué papel jugó y sigue jugando en la vida real, en la vida humana, esta abstracción del Estado, paralela a la abstracción histórica llamada Iglesia. El Estado, como he dicho antes, es efectivamente un gran cementerio donde se sacrifican todas las manifestaciones de la vida individual y local, donde mueren y son enterrados los intereses de las partes integrantes del todo. Es el altar donde la libertad real y el bienestar de los pueblos se sacrifican a la grandeza política; y cuanto más completo es este sacrificio, más perfecto es el Estado. De ello deduzco que el imperio ruso es un Estado *par excellence*, un Estado sin retórica ni sutilezas verbales, el más perfecto de Europa. Por el contrario, todos los Estados donde se permite respirar algo al pueblo son desde el punto de vista

[3] *Ibíd.*, R IV 258-259; F 14.

ideal Estados incompletos, lo mismo que son deficientes las demás Iglesias en comparación con la Católica Romana.

El cuerpo sacerdotal del Estado. El Estado es una abstracción que devora la vida del pueblo. Pero a fin de que pueda nacer esa abstracción, de que pueda desarrollarse y continuar existiendo en la vida real, es necesario que exista un cuerpo colectivo real interesado en el mantenimiento de su existencia. Esa función no pueden realizarla las masas del pueblo, pues ellas son precisamente las víctimas del Estado. Debe realizarla un cuerpo privilegiado, el cuerpo sacerdotal del Estado, la clase gobernante y poseedora cuya posición en el Estado es idéntica a la posición de la clase sacerdotal en la Iglesia.

El Estado no podría existir sin un cuerpo privilegiado. En efecto, ¿qué vemos a lo largo de la historia? El Estado ha sido siempre el patrimonio de alguna clase privilegiada: la clase sacerdotal, la nobleza, la burguesía; y al final, cuando todas las demás clases se han agotado, entra en escena la clase burocrática y entonces el Estado cae —o se eleva, si lo preferís así— al estatuto de una máquina. Pero para la salvación del Estado es absolutamente necesario que exista alguna clase privilegiada, con interés en mantener su existencia.[4]

Las teorías liberales y absolutistas del Estado. El Estado no es un producto directo de la Naturaleza; no precede —como la sociedad— al despertar del pensamiento en el hombre. Según los escritores políticos liberales, el primer Estado lo creó la voluntad libre y consciente del hombre; según los absolutistas, el Estado es una creación divina. En ambos casos domina a la sociedad y tiende a absorberla por completo.

En el segundo caso [el de la teoría absolutista], esta absorción es evidente por sí misma: una institución divina debe devorar necesariamente a todas las organizaciones naturales. Lo más curioso en este caso es que la escuela individualista, con su teoría del contrato libre, conduce al mismo resultado. De hecho, esta escuela empieza negando la existencia misma de una sociedad natural anterior al contrato, pues tal sociedad supondría la existencia de relaciones naturales entre los individuos y, por lo tanto, de *una limitación reciproca de sus libertades*, contraria a la libertad absoluta supuestamente disfrutada —según esta teoría— antes de concluir el contrato, y que en definitiva

[4] LP; F I 224-227.

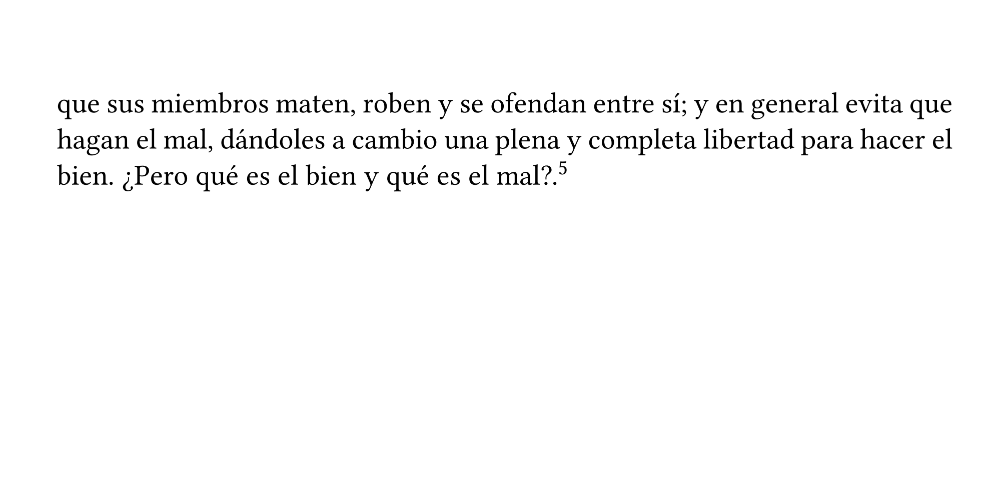
no sería más que ese mismo contrato, existiendo como un hecho natural y previo al contrato libre. Con arreglo a esta teoría, la sociedad humana solo comenzó con la consumación del contrato; pero entonces, ¿qué es esta sociedad? Es la realización pura y lógica del contrato, con todas sus tendencias implícitas y sus consecuencias legislativas y prácticas: es el Estado.

El Estado es la suma de negaciones de la libertad individual. Veamos el asunto más de cerca. ¿Qué representa el Estado? La suma de negaciones de las libertades individuales de todos sus miembros; o la suma de sacrificios hechos por todos sus miembros renunciando a una parte de su libertad en favor del bien común. Hemos visto que, según la teoría individualista, la libertad de cada uno es el límite o, si se prefiere, la negación natural de la libertad de todos los demás. Y es esta limitación absoluta, esta negación de la libertad de cada uno en nombre de la libertad de todos o del bien común, lo que constituye el Estado. Por ello, donde comienza el Estado cesa la libertad individual, y *viceversa.*

La libertad es indivisible. Se alegará que el Estado, representante del bien público o del interés común a todos, suprime una parte de la libertad de cada uno para asegurar la parte restante de esta misma libertad. Pero este remanente será como mucho seguridad, en modo alguno libertad. Porque la libertad es indivisible; no es posible suprimir en ella una parte sin destruirla en su conjunto. Esta pequeña parte de libertad que está siendo limitada es la esencia misma de mi libertad, es todo. Por un movimiento natural, necesario e irresistible, toda mi libertad se concentra precisamente en esa parte que está siendo reprimida, aunque sea pequeña.

El sufragio universal no es garantía de libertad. Pero se nos dice que el Estado democrático, basado sobre el sufragio universal y libre de todos los ciudadanos, no puede sin duda ser la negación de su libertad. ¿Y por qué no? Esto depende por completo de la misión y el poder delegado por los ciudadanos en el Estado. Y un Estado republicano, basado sobre el sufragio universal, puede ser extraordinariamente despótico, incluso más despótico que un Estado monárquico, cuando bajo el pretexto de representar la voluntad de todos hace caer sobre la voluntad y el movimiento libre de cada miembro el peso abrumador de su poder colectivo.

¿Quién es el árbitro supremo del bien y el mal? Pero el Estado, se nos contestará, restringe la libertad de sus miembros solo en la medida en que esta libertad está inclinada a la injusticia y a la perversidad. El Estado impide



que sus miembros maten, roben y se ofendan entre sí; y en general evita que hagan el mal, dándoles a cambio una plena y completa libertad para hacer el bien. ¿Pero qué es el bien y qué es el mal?.[5]

[5] FSAT; R III 186-187.

8. Análisis del Estado moderno

Capitalismo y democracia representativa. La producción capitalista moderna y la especulación bancaria exigen para su pleno desarrollo un gran aparato estatal centralizado, pues solo él es capaz de someter a su explotación a los millones de asalariados.

Una organización federal establecida de abajo a arriba y formada por asociaciones y grupos de trabajadores, por comunas urbanas y rurales, y por regiones y pueblos, es la única condición de una libertad real y no ficticia, aunque representa justamente lo contrario de la producción capitalista y de todo tipo de autonomía económica. Pero la producción capitalista y la especulación bancaria se llevan muy bien con la llamada *democracia representativa*; porque esta forma moderna del Estado, basada sobre una supuesta voluntad legislativa del pueblo, supuestamente expresada por los representantes populares en asambleas supuestamente populares, unifica en sí las dos condiciones necesarias para la prosperidad de la economía capitalista: centralización estatal y sometimiento efectivo del Soberano —el pueblo— a la minoría que teóricamente le representa, pero que prácticamente le gobierna en lo intelectual e invariablemente le explota.

El Estado moderno debe tener un aparato militar centralizado. El Estado moderno, en su esencia y en sus metas, es necesariamente un Estado militar, y un Estado militar se ve llevado por su propia lógica a convertirse en un Estado conquistador. Si no conquista, será conquistado por otros, y esto es cierto por el simple motivo de que donde hay fuerza, debe manifestarse de algún modo. De aquí se deduce que el Estado moderno debe ser invariablemente un Estado grande y poderoso; solo bajo esta condición indispensable puede preservarse a sí mismo.

La dinámica del Estado y la del capitalismo son idénticas. Lo mismo que la producción capitalista y la especulación bancaria, que a la larga engulle tal producción, deben expandirse incesantemente, bajo amenaza de quiebra, a expensas de las pequeñas empresas financieras y productivas, convirtién-

dose en empresas monopolísticas universales diseminadas por todo el orbe, también el Estado moderno y forzosamente militar se ve empujado por un impulso irreprimible a convertirse en un Estado universal. Pero un Estado universal, cosa desde luego imposible, solo puede existir sin iguales; la coexistencia de dos Estados semejantes resulta absolutamente imposible.

Monarquía y república. La hegemonía es solo una manifestación modesta, posible de acuerdo con las circunstancias, de este impulso irrealizable inmanente a todo Estado. Y la primera condición de esta hegemonía es la impotencia relativa y el sometimiento de todos los Estados vecinos.[1] En la hora actual, de la máxima gravedad en sus implicaciones, un Estado fuerte solo puede tener un fundamento: la centralización militar y burocrática. En este sentido, la diferencia esencial entre una monarquía y una república democrática se reduce a lo siguiente: en una monarquía el mundo burocrático oprime y explota al pueblo para mayor beneficio de las clases poseedoras privilegiadas, y también para el suyo propio, y todo ello lo hace en nombre del monarca; en una república, la misma burocracia hará exactamente lo mismo, pero en nombre de la voluntad del pueblo. En una república el llamado pueblo, el pueblo legal, supuestamente representado por el Estado, ahoga y seguirá ahogando al pueblo efectivo y viviente. Pero poco mejor se sentirá el pueblo si el palo con el que se le pega se llama El Palo del Pueblo.

Ningún Estado puede satisfacer las aspiraciones del pueblo. Por democrático que pueda ser en su forma, ningún Estado —ni siquiera la república *política* más roja, que es una república popular en el mismo sentido que la falsedad definida como representación popular— puede proporcionar al pueblo lo que necesita, es decir, la libre organización de sus propios intereses de abajo arriba, sin interferencia, tutela o violencia de los estratos superiores. Porque todo Estado, hasta el más republicano y democrático —incluyendo el Estado supuestamente popular concebido por el señor Marx— es esencialmente una máquina para gobernar a las masas desde arriba, a través de una minoría inteligente y por tanto privilegiada, que supuestamente conoce los verdaderos intereses del pueblo mejor que el propio pueblo.

El inmanente antagonismo hacia el pueblo lleva a la violencia. De este modo, incapaces de satisfacer las exigencias del pueblo o de suprimir la pasión popular, las clases poseedoras y gobernantes solo tienen un medio a su

[1] STA; R I 68-70; S 77-79.

disposición: la *violencia estatal*, en una palabra, el Estado, porque el *Estado* implica *violencia*, un gobierno basado sobre una violencia disfrazada o, en caso necesario, abierta y sin ceremonias.[2]

El Estado, cualquier Estado —aunque esté vestido del modo más liberal y democrático— se basa forzosamente sobre la dominación y la violencia, es decir, sobre un despotismo que no por ser oculto resulta menos peligroso.[3]

Militarismo y libertad. Ya hemos dicho que la sociedad no puede conservarse como Estado sin asumir el carácter de un Estado conquistador. La misma competencia que en el campo económico aniquila y devora el capital, las empresas industriales y las propiedades inmuebles pequeñas e incluso medianas en favor del gran capital, las grandes fábricas y establecimientos comerciales, actúa también en las vidas de los Estados y conduce a la destrucción y absorción de los Estados medios y pequeños en beneficio de los imperios. Por ello, todo Estado, si quiere disfrutar de una verdadera independencia y no solo de una independencia nominal sufriendo a sus vecinos, debe convertirse inevitablemente en un Estado conquistador.

Pero ser un Estado conquistador significa verse en la necesidad de someter a muchos millones de personas. Y esto requiere el desarrollo de una enorme fuerza militar. Y donde prevalece la fuerza militar, debe desaparecer la libertad, en especial la libertad y el bienestar del pueblo trabajador.[4]

La expansión del Estado conduce a un incremento del abuso. Algunos creen que cuando el Estado se ha ampliado y su población se dobla, triplica o multiplica por diez, va haciéndose más liberal, y que sus instituciones, las condiciones de su existencia y su acción gubernamental se harán más populares en cuanto a su carácter y más en armonía con los instintos del pueblo. Pero ¿sobre qué se basan esta esperanza y esta suposición? ¿Sobre la teoría? Sin embargo, en el terreno teórico es bastante obvio que cuanto mayor sea el Estado, cuanto más complejo sea su organismo y más ajeno se haga al pueblo —inclinándose por ello más sus intereses en dirección opuesta a los intereses de las masas del pueblo— mayor será la opresión popular y más lejos estará el gobierno de una genuina autonomía popular.

---

[2] *Ibíd.*, R 83-84.

[3] *Ibíd.*, R 98-99.

[4] *Ibíd.*, R 109.

¿O es que las expectativas se basan sobre la experiencia práctica de otros países? Para contestar a esta pregunta, basta mencionar el ejemplo de Rusia, Austria, la Prusia expandida, Francia, Inglaterra, Italia, e incluso los Estados Unidos de América, donde todo está bajo el control administrativo de una clase especial y enteramente burguesa, sometido al control de los llamados políticos o comerciantes en política, mientras las grandes masas de trabajadores viven en condiciones que son tan miserables y aterradoras como las dominantes en los Estados monárquicos.[5]

El control social del poder estatal como garantía necesaria para la libertad. La sociedad moderna está tan convencida de esta verdad —según la cual todo poder político, sea cual fuere su origen y su forma, tiende necesariamente hacia el despotismo— que en cualquier país donde consigue emanciparse en alguna medida del Estado se apresura a someter al gobierno a un control lo más severo posible, incluso cuando este ha brotado de una revolución y de elecciones populares. Sitúa la salvaguarda de la libertad en una organización de control real y seria que se ejerce por la voluntad y la opinión popular sobre los hombres investidos de autoridad pública. En todos los países que disfrutan de gobiernos representativos, la libertad solo puede ser efectiva cuando este control es efectivo. Por el contrario, cuando tal control es ficticio, la libertad del pueblo se convierte también en una pura ficción.[6]

Los mejores hombres se corrompen fácilmente, sobre todo cuando el propio medio promueve la corrupción de los individuos por una falta de control serio y oposición permanente.[7]

La falta de oposición permanente y de control continuo se convierte inevitablemente en un germen de depravación moral para todos los individuos, que se encuentran investidos con algún poder social.[8]

La participación en el gobierno como fuente de corrupción. Muchas veces se ha establecido como verdad general que para cualquiera, incluso para el hombre más liberal y popular, basta pasar a formar parte de la maquinaria gubernamental para sufrir un cambio completo de aspecto y actitud. Si esa persona no se ve frecuentemente fortalecida y revitalizada por los contactos con la vida del pueblo; si no se ve obligada a actuar abiertamente en condicio-

[5] *Ibíd.*, R 124-125.

[6] BB; F II 35-36.

[7] PA; F VI 15.

[8] *Ibíd.*, 18.

nes de plena publicidad; si no está sometida a un régimen saludable e ininterrumpido de control y crítica popular destinado a recordarle constantemente que no es el amo, ni siquiera el guardián de las masas, sino solo su delegado o el funcionario elegido, sujeto siempre a revocación; si no se encuentra ante tales condiciones, corre el peligro de corromperse profundamente al tratar solo con aristócratas como él, y corre también el peligro de hacerse un estúpido vano y pretencioso, saturado enteramente con el sentimiento de su ridícula importancia.[9]

El sufragio universal como intento de control popular; el ejemplo suizo. Sería fácil demostrar que en ninguna parte de Europa hay un verdadero control por parte del pueblo. Pero nos limitaremos a Suiza, y veremos cómo se está aplicando este control…

… Hacia el período de 1830 los cantones más avanzados de Suiza intentaron garantizar la libertad introduciendo el sufragio universal… Una vez establecido este sufragio universal, se generalizó la creencia de que desde entonces quedaba firmemente asegurada la libertad para la población. Sin embargo, esto resultó ser una gran ilusión, y podemos decir que la realización de esa ilusión condujo en algunos cantones al hundimiento y en todas partes a la desmoralización, actualmente tan flagrante, del Partido Radical… [este partido] actuó movido realmente por la fuerza de sus convicciones cuando prometió la libertad al pueblo mediante el sufragio universal…

Y, de hecho, todo parecía muy natural y muy simple: si el poder legislativo y el ejecutivo emanan directamente de las elecciones populares, ¿no serán la pura expresión de la voluntad del pueblo, y esta voluntad puede producir algo distinto de la libertad y la prosperidad popular?.[10]

El sufragio universal bajo el capitalismo. Confieso abiertamente, querido amigo, que no comparto la supersticiosa devoción de sus burgueses liberales o sus republicanos burgueses por el sufragio universal… *Mientras el sufragio universal se ejerza en una sociedad donde el pueblo, la masa de trabajadores, está ECONÓMICAMENTE dominada por una minoría que controla de modo exclusivo la propiedad y el capital del país, por libre e independiente que pueda ser el pueblo en otros aspectos o parezca serlo desde el punto de vista político, esas elecciones realizadas bajo condiciones de sufragio universal solo pueden ser*

---

[9] *Ibíd.*, 53-54.

[10] BB; F II 36-37.

ilusorias y antidemocráticas en sus resultados, que invariablemente se revelarán absolutamente opuestos a las necesidades, a los instintos y a la verdadera voluntad de la población.

El sufragio universal en la historia pasada. Y todas las elecciones celebradas tras el *coup d'etat* de diciembre,[11] con participación directa del pueblo francés, ¿no fueron en sus resultados abiertamente contrarias a los intereses del pueblo? ¿Y no ofreció el último plebiscito imperial siete millones de votos positivos para el Emperador? Se alegará sin duda que el sufragio universal no se ha ejercitado libremente jamás bajo el Imperio, en la medida en que la libertad de prensa y la libertad de asociación —condiciones esenciales de la libertad política— han sido proscritas para entregar al pueblo indefenso a la corrupción de una prensa subvencionada y una administración infame. Concedamos esto; pero las elecciones de 1848 para la Asamblea Constituyente y el puesto de Presidente, y también las celebradas en mayo de 1849 para la Asamblea Legislativa fueron, según creo, absolutamente libres. Se produjeron sin presión indebida ni intervención del gobierno, bajo condiciones de la máxima libertad. ¿Y qué produjeron? Nada salvo la reacción.[12]

Por qué los trabajadores no pueden hacer uso de la democracia política. Hemos de amar mucho las ilusiones para imaginar que los trabajadores —en las condiciones sociales y económicas en que ahora se encuentran— pueden aprovechar plenamente o hacer un uso serio y real de su libertad política. Para ello les faltan dos «pequeñas» cosas: ocio y medios materiales…

Sin duda, los trabajadores franceses no eran indiferentes ni estaban faltos de inteligencia, pero a pesar del sufragio universal más completo, debieron dejar el campo de acción a la burguesía. ¿Por qué? Porque carecían de los medios materiales necesarios para transformar en realidad la libertad política, porque seguían siendo esclavos forzados a trabajar por el hambre, mientras los burgueses radicales, liberales e incluso conservadores —algunos republicanos de fecha reciente y otros convertidos en vísperas de la Revolución— seguían yendo y viniendo, agitando, arengando y conspirando libremente. Algunos podían hacerlo debido a ingresos procedentes de rentas u otra variedad lucrativa de ingresos burgueses, y otros los recibían del presupuesto

[11] El *coup d'etat* llevado a cabo por Luis Napoleón (Napoleón III) el 2 de diciembre de 1851, que le convirtió prácticamente en dictador de Francia.

[12] KGE; R II 33-34.

estatal, que naturalmente preservaban e incluso incrementaban en una medida inusitada.

Los resultados son bien conocidos: primero los días de junio y más tarde, como secuela necesaria, los días de diciembre.[13]

Proudhon y el sufragio universal. «Uno de los primeros actos del Gobierno Provisional [de 1848]», dice Proudhon,[14] «un acto que despertó el mayor de los aplausos, fue la aplicación del sufragio universal. El mismo día de promulgarse el decreto escribimos precisamente estas palabras que entonces pudieron pasar por una paradoja: *el sufragio universal es la contrarrevolución*. Los acontecimientos siguientes permiten juzgar si estábamos en lo cierto. Las elecciones de 1848, en su gran mayoría, las ganaron sacerdotes, legitimistas y partidarios de la monarquía, los elementos más reaccionarios y retrógrados de Francia. Y no podía ser de otro modo».

No, no podía ser de otro modo, y esto será verdad en una medida todavía mayor mientras prevalezca la desigualdad de condiciones económicas y sociales en la organización de la sociedad, y mientras esta siga dividida en dos clases, una de las cuales —la clase explotadora y privilegiada— disfruta de todas las ventajas de la fortuna, la educación y el ocio, mientras a la otra clase —donde se encuentra toda la masa del proletariado— solo le corresponde el trabajo forzado y monótono, la ignorancia y la pobreza, con su necesario acompañamiento: la esclavitud de hecho, ya que no de derecho.

Grandes paradojas a las que el proletariado debe hacer frente en la democracia política. Sí, efectivamente la esclavitud; pues por amplios que puedan ser en su horizonte los derechos políticos concedidos a esos millones de proletarios asalariados— verdaderos galeotes del hambre—, jamás lograréis apartarlos de la influencia perniciosa y el dominio natural de diversos representantes de las clases privilegiadas, comenzando por el predicador y terminando por el republicano burgués del tipo más rojo o jacobino. Estos representantes —aunque puedan parecer divididos, o incluso estarlo en cuanto a cuestiones políticas— se encuentran, a pesar de todo, unidos por un interés común y supremo: la explotación de la miseria, la ignorancia, la inexperiencia política y la buena fe del proletariado en beneficio de la dominación económica de las clases poseedoras.

---

[13] PI; R IV 193-194.

[14] *Idea General de la Revolución en el siglo XIX*. Bakunin no indica el número de la página.

¿Cómo podría resistir el proletariado urbano y rural las intrigas políticas de los clérigos, la nobleza y la burguesía? Solo tiene un arma de auto-defensa: su instinto, que tiende casi siempre a estar en lo cierto, porque esa clase es la víctima principal —si no la única— de la iniquidad y de todas las falsedades que reinan soberanas en la sociedad existente. Puesto que está oprimida por el privilegio, exige espontáneamente la igualdad para todos.

Los obreros carecen de educación, ocio y conocimiento de los asuntos. Pero el instinto no es suficiente como arma para salvaguardar al proletariado de las maquinaciones reaccionarias de la clase privilegiada. Librado a sí mismo, y no transformado en un pensamiento conscientemente reflexivo y claramente determinado, se deja llevar fácilmente por la falsificación, la distorsión y el engaño. Pero es imposible que se eleve a este estado de auto-conciencia sin ayuda de la educación, de la ciencia; y ciencia, conocimiento de los asuntos y las personas, y experiencia política, son cosas de las que carece completamente el proletariado. La consecuencia puede preverse fácilmente: el proletariado quiere una cosa, pero aprovechándose de su ignorancia los astutos le hacen realizar otra bien distinta, sin que sospeche siquiera que está realizando lo contrario de su deseo. Y cuando al fin se da cuenta, suele ser por lo general demasiado tarde para poner coto a ese error, del cual se convierte de forma natural, necesaria e invariable en la primera y principal víctima.[15]

Los diputados trabajadores pierden su aspecto proletario. Pero se nos dice que los obreros, instruidos por la experiencia, no volverán a elegir a la burguesía como representante en las Asambleas Constituyente y Legislativa; al contrario, enviarán simples trabajadores. Aunque sean pobres, los trabajadores pueden de algún modo rebañar lo suficiente para el mantenimiento de sus diputados parlamentarios. ¿Y sabéis cuál será el resultado? El resultado inevitable será que los diputados obreros, transferidos a un medio puramente burgués y a una atmósfera de ideas políticas puramente burguesas, dejando de hecho de ser obreros para convertirse en hombres de estado, adoptarán concepciones propias de la clase media, quizá incluso en mayor grado que los mismos burgueses.

Porque los hombres no crean las situaciones; son las situaciones las que crean a los hombres. Sabemos por experiencia que los *obreros burgueses* no

[15] KGE; R II 35-36; FII 312-314.

suelen ser con frecuencia menos egoístas que los explotadores burgueses, ni menos dañinos para la Internacional que los socialistas burgueses; y tampoco son menos ridículos en su vanidad que los plebeyos burgueses ascendidos a la nobleza.

La libertad política sin el socialismo es un fraude. Sea lo que sea lo que se diga o se haga, hay una cosa clara: mientras los trabajadores permanezcan en su estado actual, les será imposible libertad alguna. A quienes piden libertades políticas sin tocar la ardiente cuestión del socialismo, sin articular siquiera la frase «liquidación social», que pone a temblar a los burgueses, les convendría escuchar lo siguiente: «Conquistad primero esta libertad para nosotros para que podamos usarla más tarde contra vosotros».[16]

Bajo el capitalismo, la burguesía está mejor equipada que los trabajadores pata hacer uso de la democracia parlamentaria. Es cierto que la burguesía sabe mejor que el proletariado lo que quiere y lo que debe querer. Esto es verdad por dos razones: primero, porque es más culta, porque tiene más ocio y muchos más medios de todo tipo para conocer a las personas a las que elige; y segundo, y esta es la razón principal, porque el propósito que persigue no es nuevo ni inmensamente vasto en sus fines, como acontece con el del proletariado. Al contrario, es un propósito conocido y completamente determinado por la historia y por todas las condiciones de la situación actual de la burguesía; no es más que la preservación de su dominio político y económico. Esto se plantea de modo tan claro que resulta bastante fácil adivinar y saber cuál entre los candidatos solicitantes de los votos electorales burgueses es capaz de servir bien a sus intereses. En consecuencia es seguro, o casi seguro, que la burguesía estará siempre representada de acuerdo con sus deseos más íntimos.

Las clases no renuncian a sus privilegios. Pero no es menos cierto que esta representación, excelente desde el punto de vista de la burguesía, resultará detestable desde el punto de vista de los intereses populares. Al ser los intereses de la burguesía absolutamente opuestos a los de las masas trabajadoras, es seguro que un Parlamento burgués nunca podrá hacer más que legislar la esclavitud del pueblo y votar todas aquellas medidas cuya meta sea la perpetuación de su pobreza e ignorancia. De hecho, hemos de ser extremadamente ingenuos para creer que un Parlamento burgués podría votar

[16] PI; R IV 194-195.

libremente en favor de la emancipación intelectual, material y política del pueblo. ¿Ha sucedido alguna vez en la historia que un cuerpo político, una clase privilegiada, se suicidase o sacrificase el menor de sus intereses y de sus llamados derechos por amor a la justicia y la libertad?

Creo haber indicado ya que incluso la famosa noche del 4 de agosto, cuando la nobleza de Francia sacrificó generosamente sus intereses ante el altar de la patria, no fue sino una consecuencia forzada y retrasada de un formidable alzamiento de campesinos que incendiaron los títulos y castillos de sus señores y amos. No, las clases nunca se sacrifican a sí mismas y nunca lo harán, porque es contrario a su naturaleza, a la razón de su existencia, y nunca se ha hecho nada ni se hará contra la Naturaleza o la razón. En consecuencia, sería preciso estar completamente loco para esperar de una Asamblea privilegiada medidas y leyes en beneficio del pueblo.[17]

A mi juicio está claro que el sufragio universal constituye la manifestación más amplia, y al mismo tiempo más refinada, de la charlatanería política estatal; es sin duda alguna un instrumento peligroso, que exige de quienes lo utilizan una gran habilidad y competencia, pero que al mismo tiempo, si esas personas aprenden a utilizarlo, puede convertirse en el medio más seguro para hacer que las masas cooperen a la construcción de su propia cárcel. Napoleón III construyó su poder enteramente sobre el sufragio universal, que nunca traicionó su confianza. Y Bismarck hizo de él la base de su Imperio Látigo-Germánico.[18]

[17] KGB; R II 248; F III 169-170.

[18] *Ibíd.*, R II 248.

9. El sistema representativo se basa sobre una ficción

La discrepancia básica. La falsedad del sistema representativo descansa sobre la ficción de que el poder ejecutivo y la cámara legislativa surgidos de elecciones populares deben representar la voluntad del pueblo, o al menos de que pueden hacerlo. El pueblo quiere instintiva y necesariamente dos cosas: la mayor prosperidad material posible dadas las circunstancias, y la mayor libertad para sus vidas, libertad de movimiento y libertad de acción. Es decir, quiere una organización mejor de sus intereses económicos y la ausencia completa de todo poder, de toda organización política, pues toda organización política desemboca inevitablemente en la negación de la libertad del pueblo. Tal es la esencia de todos los instintos populares.

Abismo entre quienes gobiernan y quienes son gobernados. Pero las finalidades instintivas de quienes gobiernan —de quienes elaboran las leyes del país y ejercitan el poder ejecutivo— se oponen diametralmente a las aspiraciones populares instintivas debido a la posición excepcional de los gobernantes. Sean cuales fueren sus sentimientos e intenciones democráticas, solo pueden considerar esta sociedad como un maestro de escuela considera a sus alumnos, dada la elevada posición en la cual se encuentran. Y no puede haber igualdad entre el maestro de escuela y los alumnos. Por una parte está el sentimiento de superioridad inspirado necesariamente por una posición superior; por otra está el sentimiento de inferioridad inducido por la actitud de superioridad del profesor que ejerce el poder ejecutivo o legislativo. Quien dice poder político dice siempre dominación. Y donde existe la dominación, una parte más o menos considerable del pueblo está condenada a ser dominada por otros. Por lo mismo, es bastante natural que quienes estén dominados detesten a los dominadores, y que los dominadores deban reprimir y en consecuencia oprimir necesariamente a quienes les están sometidos.

La posesión del poder induce a un cambio de perspectiva. Tal ha sido la eterna historia del poder político desde el momento mismo de establecerse en este mundo. Esto explica también por qué y cómo hombres demócratas y rebeldes de la variedad más roja mientras formaban parte de la masa del pueblo gobernado, se hicieron extremadamente conservadores cuando llegaron al poder. Por lo general, estos retrocesos suelen atribuirse a la traición. Pero es una idea errónea; en su caso, la causa dominante es el cambio de posición y perspectiva.

El gobierno laborista, sujeto al mismo cambio. Convencido de esta verdad, puedo decir sin miedo a ser desmentido que si mañana hubiera de establecerse un gobierno o un consejo legislativo, un Parlamento compuesto exclusivamente de trabajadores, los obreros mismos que ahora son firmes demócratas y socialistas se convertirían en aristócratas no menos determinados, adoradores audaces o tímidos del principio de autoridad, y que también se transformarían en opresores y explotadores.

El ejemplo de la democracia política más radical. En Suiza, como en todos los demás países, aunque los principios igualitarios se hayan incorporado a sus constituciones políticas, la burguesía es quien gobierna, y el pueblo —trabajadores y campesinos reunidos— es quien obedece las leyes hechas por la burguesía. El pueblo no tiene ni el ocio ni la educación necesarios para ocuparse de los asuntos de gobierno. Poseyendo ambas cosas, la burguesía tiene de hecho, si no de derecho, el privilegio exclusivo de gobernar. En consecuencia, la igualdad política en Suiza, como en todos los demás países, constituye solo una ficción pueril, una mentira total.

La voluntad popular refractada a través del prisma burgués. Pero estando tan alejada del pueblo por las condiciones de su existencia económica y social, ¿cómo puede la burguesía dar expresión en el gobierno y las leyes a los sentimientos, a las ideas y a la voluntad del pueblo? Esto es imposible, y la experiencia cotidiana nos demuestra de hecho que en la legislación y en la práctica del gobierno, la burguesía está guiada por sus propios intereses y por sus propios instintos, sin preocuparse mucho por los intereses del pueblo.

Desde luego, todos los legisladores suizos, así como los miembros del gobierno de los diversos cantones, son elegidos directa o indirectamente por el pueblo. Y desde luego, en los días de elección hasta los burgueses más soberbios con alguna ambición política se ven obligados a cortejar a Su Ma-

jestad: El Pueblo Soberano. Vienen a El con la cabeza descubierta y al parecer no tienen voluntad alguna fuera de la del pueblo. Sin embargo, esto es para ellos solo un breve intermedio de desagrado. El día siguiente a las elecciones, todos regresan a sus ocupaciones cotidianas; el pueblo a su trabajo, y la burguesía a sus negocios lucrativos y a las intrigas políticas. No se encuentran y no se conocen ya uno y otra. ¿Cómo puede el pueblo —aplastado por su trabajo e ignorando la mayoría de las cuestiones en curso— controlar los actos políticos de sus representantes?

¿No es evidente que el control ejercido en apariencia por los electores sobre sus representantes es, en realidad, una pura ficción? Puesto que el control popular en el sistema representativo constituye la única garantía de libertad popular, es obvio que esta libertad misma no es sino pura ficción.

Adviene el referéndum. A fin de evitar este inconveniente, los demócratas radicales del cantón de Zurich proyectaron y llevaron a la práctica un nuevo sistema político, el *referéndum* o legislación directa del pueblo. Pero el *referéndum* en sí es solo un paliativo, una nueva ilusión, una falsedad. A fin de votar con pleno conocimiento del asunto en cuestión y la plena libertad requerida sobre leyes propuestas al pueblo o que el propio pueblo se ve inducido a proponer, es necesario que tenga el tiempo y la educación necesarias para estudiar tales propuestas, reflexionar sobre ellas, analizarlas. El pueblo debe convertirse en un gran Parlamento con sesiones a campo abierto.

Pero rara vez es posible esto; en realidad, solo en las grandes ocasiones, cuando las leyes propuestas despiertan la atención y afectan los intereses de todos. La mayoría de las veces, las leyes propuestas son de una naturaleza tan especializada que es preciso acostumbrarse a las abstracciones políticas y jurídicas para captar sus implicaciones reales. Como es natural, escapan a la atención y el entendimiento del pueblo, que las vota ciegamente por creer de modo implícito en sus oradores favoritos. Tomadas por separado, cada una de esas leyes parece demasiado insignificante para despertar el interés de las masas, pero en su totalidad forman una red que las atrapa. Así, a pesar del *referéndum*, el supuesto pueblo soberano sigue siendo instrumento y muy humilde siervo de la burguesía.

Bien vemos, pues, que en el sistema representativo —incluso en el mejorado con ayuda del *referéndum*— no existe control popular; y puesto que no

[1] BB; F II 35-42.

es posible ninguna libertad verdadera para el pueblo sin este control, nos vemos llevados a la conclusión de que la libertad popular y el auto-gobierno son falsedades.[1]

Las elecciones municipales están más cerca del pueblo. Debido a la situación económica en que todavía se encuentra, el pueblo es ignorante e indiferente por fuerza, y solo conoce las cosas que le afectan de cerca. El pueblo comprende bien sus intereses cotidianos, los asuntos de la vida diaria. Pero por encima de ellos comienza para él lo desconocido, lo incierto y el peligro de la mixtificación política. Puesto que el pueblo posee una buena dosis de instinto práctico, rara vez se deja engañar en las elecciones municipales. Conoce en mayor o menor medida cuáles son los asuntos del municipio, y se toma mucho interés en tales cuestiones, sabiendo elegir de su seno a los hombres más capaces para su gestión. En tales asuntos, el control popular es bastante posible, porque se producen bajo los mismos ojos de los electores y afectan los intereses más íntimos de su existencia cotidiana. Este es el motivo de que las elecciones municipales sean siempre y en todas partes las mejores, las más conformes de un modo real con los sentimientos, los intereses y la voluntad del pueblo.[2]

Pero incluso en los municipios la voluntad del pueblo resulta frustrada. La mayor parte de los asuntos y leyes que tienen una relación directa con el bienestar y los intereses materiales de las comunidades se llevan a cabo por encima del pueblo, sin que este lo perciba, se ocupe de ello o intervenga. El pueblo resulta comprometido, vinculado a ciertos tipos de acción, y a veces arruinado sin ser siquiera consciente de ello. No tiene ni la experiencia ni el tiempo necesario para estudiar todo aquello, y se lo deja a sus representantes elegidos, que naturalmente sirven los intereses de su propia clase, de su propio, mundo, y no los del mundo del pueblo, y cuyo mayor arte consiste en presentar sus medidas y leyes del modo más suave y popular. El sistema de representación democrática es un sistema de hipocresía y mentiras perpetuas. Requiere la estupidez del pueblo como condición necesaria de existencia, y basa sus triunfos sobre ese estado de la mentalidad popular.[3]

La república burguesa no puede ser identificada con la libertad. Los republicanos burgueses se equivocan identificando *su* república con la libertad.

[2] *Ibíd.*, 46-47.
[3] *Ibíd.*, 43.

En esto está la gran fuente de todas sus ilusiones cuando se encuentran en la oposición, y la fuente de sus decepciones e incoherencias cuando tienen el poder en las manos. Su república se basa enteramente sobre esta idea del poder y de un gobierno fuerte, un gobierno que debe mostrarse tanto más enérgico y poderoso cuanto que brotó de una elección popular. Y no quieren comprender esta simple verdad, confirmada por la experiencia de todos los tiempos y todos los pueblos: que todo poder organizado y establecido excluye necesariamente la libertad del pueblo.

Puesto que el Estado político no tiene otra misión que la de proteger la explotación del trabajo popular por parte de las clases económicamente privilegiadas, el poder de los Estados solo puede ser compatible con la libertad exclusiva de las clases a las que representa, y por esta misma razón está destinado a oponerse a la libertad del pueblo. Quien dice Estado dice dominación, y toda dominación supone la existencia de masas dominadas. Por consiguiente, el Estado no puede tener confianza en la acción espontánea y en el movimiento libre de las masas, cuyos intereses más queridos militan contra su existencia. Es su enemigo natural, su invariable opresor, y aunque tiene buen cuidado de no confesarlo abiertamente, tiende a actuar siempre en esta dirección.

Esto es lo que no entienden la mayoría de los jóvenes partidarios de la república autoritaria o burguesa mientras permanecen en la oposición, mientras no han probado por sí mismos este poder. Como detestan el despotismo monárquico con todo su corazón y toda la fuerza de que son capaces sus naturalezas miserables, débiles y degeneradas, imaginan que detestan el despotismo en general. Puesto que hubieran querido disponer del poder y de la osadía para acabar con el trono, se creen revolucionarios. Y no sospechan siquiera que lo que odian no es el despotismo, sino solo su forma monárquica, y que este mismo despotismo, al disfrazarse con una forma republicana, encontrará en ellos los más fervientes seguidores.

Desde el punto de vista radical, hay poca diferencia entre la monarquía y la democracia. Ignoran que el despotismo no reside tanto en la *forma* del Estado o del poder como en el *principio* mismo del Estado y del poder político; ignoran que, en consecuencia, el Estado republicano tiende por su misma esencia a ser tan despótico como el Estado gobernado por un emperador o un rey. Solo hay una diferencia real entre ambos. Uno y otro tienen por base y meta esencial la esclavización económica de las masas para beneficio

de las clases poseedoras. Difieren, en cambio, en que para conseguir esta meta el poder monárquico —que en nuestros días tiende inevitablemente a transformarse en una dictadura militar— priva de libertad a todas las clases, e incluso a aquella a la que protege en detrimento del pueblo… Se ve forzado a servir los intereses de la burguesía, pero lo hace sin permitir a esa clase interferir de modo serio en el gobierno de los problemas del país…

De la revolución a la contrarrevolución. Los republicanos burgueses son los enemigos más furiosos y apasionados de la Revolución Social. En momentos de crisis política, cuando necesitan la poderosa mano del pueblo para derrocar al trono, se inclinan para prometer mejoras materiales a esta «tan interesante» clase de los trabajadores; pero dado que al mismo tiempo les anima la más firme decisión de preservar y mantener todos los principios, todos los *fundamentos sagrados* de la sociedad existente, todas las instituciones económicas y jurídicas cuya consecuencia necesaria es la esclavitud real del pueblo, se comprende que sus promesas se desvanezcan como el humo en un aire puro. Desilusionado, el pueblo murmura, amenaza y se rebela. Entonces, con el fin de detener la explosión del descontento popular, ellos —los revolucionarios burgueses— se ven forzados a recurrir a la represión estatal todopoderosa. De lo cual se deduce que el Estado republicano es tan opresivo como el Estado monárquico; solo que su opresión no se dirige contra las clases poseedoras, sino exclusivamente contra el pueblo.

La república es la forma favorita del gobierno burgués. En consecuencia, ninguna forma de gobierno ha sido tan favorable a los intereses de la burguesía ni tan amada, por ella como la república; así seguiría siendo si en la situación económica actual de Europa la república tuviese fuerza suficiente para mantenerse frente a las aspiraciones socialistas cada vez más amenazadoras de las masas de trabajadores.[4]

Las alas moderadas y radicales de la burguesía. No hay diferencia sustancial entre el partido radical de los republicanos y el partido doctrinario moderado de los liberales constitucionales. Ambos brotan de la misma fuente, y solo difieren en su temperamento. Ambos ponen como base de la organización social el Estado y la ley familiar, con la ley de la herencia y la propiedad personal resultante, es decir, con el derecho de la minoría propietaria a explotar el trabajo de la mayoría sin propiedad. La diferencia entre

[4] KGE; R II 43-46; F II 325-329.

ambos partidos está en que los liberales doctrinarios quieren concentrar todos los derechos políticos únicamente en manos de la minoría explotadora, mientras los liberales radicales quieren extender esos derechos a las masas explotadas del pueblo. Los liberales doctrinarios conciben el Estado como una fortaleza creada principalmente para asegurar a la minoría privilegiada la posesión exclusiva de los derechos políticos y económicos, mientras los radicales sostienen a los Estados ante el pueblo como defensores frente al despotismo de esa misma minoría.

El Estado democrático es una contradicción terminológica. Hemos de admitir que la lógica y toda la experiencia histórica apoyan a los liberales doctrinarios. Mientras el pueblo alimente, mantenga y enriquezca a los grupos privilegiados de la población mediante su trabajo, incapaz de auto-gobierno por verse forzado a trabajar para otros y no para sí, estará invariablemente regido y dominado por las clases explotadoras. Esto no puede remediarlo ni siquiera la constitución más democrática, porque el hecho económico es más fuerte que los derechos políticos, que solo pueden tener significado y realidad mientras reposen sobre él.

Y, por último, la igualdad de *derechos políticos* o *Estado democrático* constituye la más flagrante contradicción terminológica. El Estado o derecho político denota fuerza, autoridad, predominio; supone de hecho la desigualdad. Donde todos gobiernan, ya no hay gobernados, y ya no hay Estado. Donde todos disfrutan del mismo modo de los mismos derechos humanos, todo derecho político pierde su razón de ser. El derecho político implica privilegio, y donde todos tienen los mismos privilegios, allí se desvanece el privilegio, y junto a él el derecho político. Por consiguiente, los términos «*Estado democrático*» e «*igualdad de derechos políticos*» implican nada menos que la destrucción del Estado y la abolición de todo derecho político.[5]

El término «democracia» se refiere al gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, y la palabra pueblo se refiere a toda la masa de ciudadanos —actualmente es preciso añadir: y de ciudadanas— que forman una nación.

En este sentido, nosotros sin duda somos todos demócratas.

La democracia como «Gobierno del Pueblo» es un concepto equívoco. Pero al mismo tiempo hemos de reconocer que el término *democracia* no basta para una definición exacta, y que si se le considera aislado, como acontece

[5] WRA; R 10-12.

con el término *libertad*, solo puede prestarse a interpretaciones equívocas. ¿No hemos visto llamarse demócratas a los plantadores y propietarios de esclavos del Sur, y a todos sus partidarios en el Norte de los Estados Unidos? Y el cesarismo moderno, que pesa como una terrible amenaza sobre toda la humanidad europea, ¿no se llama también a sí mismo democrático? E incluso el imperialismo moscovita y de San Petersburgo, este «Estado puro y simple», ideal de todos los poderes centralizados, militares y burocráticos, ¿no aplastó recientemente a Polonia en nombre de la democracia?

Por sí misma, la república no presenta solución para los problemas sociales. Es evidente que la democracia sin libertad no puede servimos como bandera. Pero ¿qué es esta democracia basada sobre la libertad más que una república? La unión de la libertad con el privilegio crea un régimen de monarquía constitucional, pero su unión con la democracia solo puede realizarse en una república… Todos somos republicanos en el sentido de que, llevados por las consecuencias de una lógica inexorable, advertidos de antemano por las ásperas pero, al mismo tiempo, saludables lecciones de la historia, por todas las experiencias del pasado y, sobre todo, por los acontecimientos que han proyectado sus tinieblas sobre Europa desde 1848, como también por los peligros que nos amenazan hoy, hemos llegado todos igualmente a esta convicción: que las *instituciones monárquicas son incompatibles con el reino de la paz, la justicia y la libertad.*

Y nosotros, caballeros, como socialistas rusos y eslavos, creemos deber nuestro declarar abiertamente que la palabra «república» solo tiene un valor enteramente negativo, el de subvertir y eliminar a la monarquía; la república no solo no nos emancipa sino que, por el contrario, cada vez que se nos presenta como una solución positiva y seria para todos los problemas actuales y como meta suprema hacia la cual debieran tender nuestros esfuerzos, nos sentimos obligados a protestar.

Detestamos la monarquía con todo nuestro corazón; nada mejor podemos pedir que su derrocamiento en toda Europa y en todo el mundo, pues estamos convencidos, como vosotros, de que su abolición es la condición indispensable para la emancipación de la humanidad. Desde este punto de vista somos francamente republicanos. Pero para emancipar al pueblo y darle justicia y paz, no creemos que sea suficiente derrocar a la monarquía. Estamos firmemente convencidos de lo contrario, es decir, de que una gran república militar, burocrática y políticamente centralizada puede convertirse, y necesa-

riamente se convertirá, en un poder conquistador respecto de otros poderes y opresivo para con su propia población, y de que se demostrará incapaz de asegurar a sus súbditos —aunque se llamen ciudadanos— el bienestar y la libertad. ¿No hemos visto a la gran nación francesa constituirse por dos veces como república democrática, y perder por dos veces la libertad, viéndose arrastrada a guerras de conquista?.[6]

La justicia social es incompatible con la existencia del Estado. El Estado implica violencia, opresión, explotación e injusticia erigidas en sistema y transformadas en fundamento de la sociedad. El Estado nunca tuvo y nunca tendrá moralidad alguna. Su moralidad y su única justicia es el supremo interés de la auto-preservación y el poder omnímodo, interés ante el cual toda la humanidad debe arrodillarse en adoración. El Estado es la completa negación de la humanidad, una negación doble: lo contrario de la libertad y la justicia humana, y una brecha violenta en la solidaridad universal de la raza humana.

El Estado mundial, tantas veces intentado, siempre ha acabado siendo un fracaso. Por consiguiente, mientras un Estado exista habrá otros varios, y puesto que cada uno tiene como única meta y ley suprema su preservación en detrimento de los demás, se deduce de ello que la existencia misma del Estado implica una guerra perpetua, la negación violenta de la humanidad. Todo Estado debe conquistar o ser conquistado. Todo Estado basa su poder sobre la debilidad de otros poderes, y —si puede hacerlo sin minar su propia posición… sobre su destrucción.

Desde nuestro punto de vista sería una terrible contradicción y una ridícula ingenuidad declarar el deseo de establecer una justicia internacional, una libertad y una paz perpetuas, y al mismo tiempo querer mantener el Estado. Es imposible hacer que el Estado cambie de naturaleza, porque es Estado únicamente gracias a ella, y abandonándola dejaría de ser un Estado. Por consiguiente, no puede ni podrá haber un Estado bueno, justo y moral.

Todos los Estados son malos en el sentido de que por su naturaleza, es decir, por las condiciones y objetivos de su existencia, representan lo opuesto a la justicia, la libertad y la igualdad humana. En este sentido no hay mucha diferencia, aunque se diga lo contrario, entre el bárbaro imperio ruso y los Estados más civilizados de Europa. La diferencia consiste en que el imperio

---

[6] FSAT; F I 8-11.

del zar hace abiertamente lo que los demás hacen de modo subrepticio e hipócrita. Y la actitud franca, despótica y despreciativa del imperio del zar hacia todo lo humano constituye el ideal profundamente escondido hacia el que tienden, y al que admiran profundamente, todos los estadistas europeos. Todos los Estados europeos hacen las mismas cosas que Rusia. Un Estado virtuoso solo puede ser un Estado impotente, e incluso ese tipo de Estado es criminal en sus pensamientos y aspiraciones.

Es necesaria la creación de una federación universal de productores sobre las ruinas del Estado. Llego así a la conclusión: quien quiera unirse a nosotros en el establecimiento de la libertad, la justicia y la paz, quien desee el triunfo de la libertad, la plena y completa emancipación de las masas populares, debe tender también a la destrucción de todos los Estados y al establecimiento, sobre sus ruinas, de una Federación Universal de Asociaciones Libres de todos los países del mundo.[7]

[7] *Ibíd.*, R III 116-125.

10. La parte del patriotismo en la lucha del hombre

El patriotismo no fue nunca una virtud popular. ¿Ha sido el patriotismo —con el significado complejo que este término recibe habitualmente— una pasión popular o una virtud popular alguna vez?

Basándome en las lecciones de la historia, no dudo en responder a esta pregunta con un resuelto *no*. Y a fin de probar al lector que no me equivoco dando esa respuesta, le pediré permiso para analizar los elementos principales que, combinados de diversos modos, constituyen el patriotismo.

Los componentes del patriotismo. Tales elementos son cuatro: 1. El elemento natural o fisiológico; 2. El elemento económico; 3. El elemento político; 4. El elemento religioso o fanático.

El elemento fisiológico es la base principal de todo egoísmo ingenuo, instintivo y bestial. Es una pasión natural, que por ser demasiado natural —esto es, enteramente animal— se encuentra en contradicción flagrante con cualquier tipo de política y, lo que es aún peor, limita en gran medida el desarrollo económico, científico y humano de la sociedad.

El patriotismo natural es un hecho puramente bestial, que se encuentra en todo estadio de la vida animal, y se podría decir que incluso hasta cierto punto en el mundo vegetal. Tomado en este sentido, el patriotismo es una guerra de destrucción, la primera expresión humana de la grande e inevitable lucha por la vida que constituye todo el desarrollo y la vida del mundo natural o real; se trata de una lucha incesante, de un universal devorarse el uno al otro que alimenta a todo individuo y especie con la carne y la sangre de los individuos de otras especies y que, renovándose inevitablemente a cada hora, a cada instante, hace posible que las especies más fuertes, más perfectas e inteligentes vivan, prosperen y se desarrollen a expensas de todas las demás.

… El hombre, el animal dotado de lenguaje, introduce la primera palabra en esta lucha, y esa palabra es *patriotismo*.

Hambre y sexo: los impulsos básicos del mundo animal. La lucha por la vida en el mundo animal y vegetal no es solo una lucha entre individuos; es una lucha entre especies, grupos y familias, una lucha donde cada uno se ve enfrentado a los otros. En todo ser viviente existen dos instintos, dos grandes intereses dominantes: alimento y reproducción. Desde el punto de vista de la nutrición, todo individuo es el enemigo natural de todos los demás, e ignora en este sentido todo tipo de vínculos para con la familia, el grupo y la especie.

… El hambre es un déspota grosero e invencible; por eso la necesidad de obtener comida que siente el individuo es la primera ley, la condición suprema de la vida. Es el fundamento de toda vida humana y social, como también de la vida de los animales y las plantas. Rebelarse contra ella es aniquilar la vida, condenarse uno mismo a la inexistencia. Pero junto a esta ley fundamental de la naturaleza viviente existe la ley no menos fundamental de la reproducción. La primera tiende a preservar a los individuos, y la segunda a formar familias, grupos, especies. Y los individuos, movidos por una necesidad natural, procuran copular para reproducirse con aquellos individuos que por su organización interna se acercan más a ellos y se les asemejan en mayor medida.[1]

Los límites de la solidaridad animal están determinados por la afinidad sexual. Puesto que el instinto de reproducción establece el único vínculo de solidaridad existente entre los individuos del mundo animal, donde cesa esta capacidad para copular, cesa también toda solidaridad animal. Todo cuanto queda fuera de esta posibilidad reproductiva constituye para los individuos una especie distinta, un mundo absolutamente extraño, hostil y condenado a la destrucción. Y todo cuanto está contenido en este mundo de afinidad sexual constituye la vasta patria de la especie, como sucede con la humanidad para los hombres, por ejemplo.

Pero esta destrucción, o el devorarse recíproco de los individuos vivientes, no solo tiene lugar fuera de los límites del mundo circunscrito, que llamamos patria de la especie. También la encontramos dentro de este mundo, en formas tan feroces o incluso más feroces que las vigentes fuera de él. Esto es así debido a la resistencia y a las rivalidades que encuentran los individuos, y debido también a la lucha promovida por rivalidades sexuales, lucha no menos cruel y feroz que la despertada por el hambre. Además, toda especie animal

[1] LP; F I 277-231.

se subdivide en grupos y familias diferentes, que experimentan modificaciones constantes bajo el influjo de las condiciones geográficas y climatológicas de sus respectivos hábitats.

La mayor o menor diferencia en las condiciones de vida determina la correspondiente diferencia en la estructura de los individuos que pertenecen a la misma especie. Además, es sabido que todo animal tiende naturalmente a unirse con el individuo más parecido a él, tendencia cuyo resultado espontáneo es el desarrollo de un mayor número de variaciones dentro de la misma especie. Como las diferencias que separan esas variaciones entre sí se basan fundamentalmente en la reproducción, y como la reproducción es la única base de toda solidaridad animal, es evidente que la mayor solidaridad de la especie se subdividirá necesariamente en cierto número de esferas de solidaridad con un carácter más limitado, por lo cual la patria más amplia tiende a desintegrarse en una multitud de pequeñas patrias animales, hostiles y destructivas entre sí.

El patriotismo es una pasión de solidaridad grupal. He mostrado cómo el patriotismo, en cuanto pasión natural brota de una ley fisiológica; brota, para ser exactos, de la ley que determina la separación de los vivientes en especies, familias y grupos.

La pasión patriótica es manifiestamente una pasión de solidaridad social. Con el fin de encontrar su expresión más clara en el mundo animal es preciso volverse hacia las especies que, como el hombre, poseen una naturaleza predominantemente social: por ejemplo, las hormigas, abejas, castores y muchas otras que poseen moradas fijas en común, así como especies que vagan en rebaños. Los animales que viven en un refugio colectivo y estable representan en su aspecto natural el patriotismo de los pueblos agrícolas, mientras los animales que vagan en manadas representan el patriotismo de los pueblos nómadas.

El patriotismo es una vinculación a pautas establecidas de vida. Resulta evidente que el primer patriotismo es más completo que el segundo, pues este solo implica la solidaridad de los individuos de la manada, mientras el primero añade a él los vínculos que atan al individuo al suelo o a su hábitat natural. Constituyendo las costumbres una segunda naturaleza para el hombre y los animales, ciertas pautas de vida están mucho más determinadas y fijadas entre los animales sociales con vida sedentaria que entre las mana-

das migratorias; y esas costumbres diferentes, esos modos particulares de existencia, son un elemento esencial del patriotismo.

Podemos definir el patriotismo natural como sigue: es una vinculación instintiva, mecánica y acrítica a la pauta de vida socialmente aceptada por herencia o tradición, y al mismo tiempo una hostilidad instintiva y automática hacia cualquier otro tipo de vida. Es amor hacia lo de uno y aversión a todo cuanto tenga un carácter extraño. El patriotismo resulta entonces egoísmo colectivo por una parte, y guerra por la otra.

Sin embargo, su solidaridad no es lo bastante fuerte como para evitar que los miembros individuales de un grupo animal se devoren entre sí al surgir la necesidad; pero es lo bastante fuerte como para hacer que esos individuos olviden sus desacuerdos civiles y se unifiquen cada vez que están amenazados por una invasión por otro grupo colectivo.

Tomemos como ejemplo los perros de alguna aldea. En su estado natural, los perros no constituyen una república colectiva. Abandonados a su instinto viven como lobos, en manadas errantes, y solo se establecen bajo la influencia del hombre. Pero cuando se ven vinculados a un lugar forman en toda aldea una especie de república basada sobre la libertad individual de acuerdo con la fórmula tan bien amada por los economistas burgueses: cada cual a lo suyo, y que el diablo se lleve al último. Hay allí un ilimitado*laissez-faire* y una competencia ilimitada, una guerra civil sin piedad y sin tregua, donde el más fuerte muerde siempre al más débil, como acontece en las repúblicas burguesas. Pero dejemos que un perro de otra aldea pase por la calle e inmediatamente veréis que todos esos rugientes ciudadanos de la república canina se arrojan *en masse* sobre el infeliz extranjero.

¿Pero no es esto una copia exacta, o más bien el original de las copias que se repiten día tras día en la sociedad humana? ¿No es la manifestación plena de ese patriotismo natural que, como ya he dicho y me atrevo a repetir, constituye una pasión puramente bestial? Es indudablemente bestial en su carácter porque los perros son indiscutiblemente bestias y porque el hombre mismo, siendo un animal como el perro y otros animales de la tierra —aunque el único dotado con la facultad psicológica de pensar y hablar—, comienza su historia en la bestialidad y acaba conquistando y alcanzando la humanidad en su forma más perfecta tras siglos de desarrollo.

Conociendo el origen del hombre, no debiéramos asombramos de su bestialidad, que constituye un hecho natural entre otros hechos naturales; ni

debe indignamos, pues lo que se deduce de este hecho es una lucha contra él aún más vigorosa; en efecto, toda vida humana no es sino una lucha incesante contra la bestialidad del hombre en favor de su humanidad.

El origen bestial del patriotismo natural. Querría simplemente establecer aquí que el patriotismo, cantado por los poetas, los políticos de todas las escuelas, los gobiernos y todas las clases privilegiadas como la virtud más alta e ideal, no tiene sus raíces en la humanidad del hombre, sino en su bestialidad.

De hecho, vemos cómo el patriotismo natural reina indiscutido al comienzo de la historia y en los tiempos actuales dentro de los sectores menos civilizados de la sociedad humana. Naturalmente, el patriotismo es una emoción mucho más compleja dentro de la sociedad humana que dentro de otras sociedades animales. Esto es así porque la vida del hombre, animal dotado con las facultades de pensamiento y lenguaje, comprende un mundo incomparablemente más amplio que el de los animales de otras especies. Con el hombre las costumbres y hábitos puramente físicos se ven complementados por tradiciones más o menos abstractas de orden intelectual y moral, por una multitud de ideas y representaciones verdaderas o falsas que se adhieren a diversas costumbres religiosas, económicas, políticas y sociales. Todo esto constituye los elementos del patriotismo natural en el hombre, cuando estas cosas, combinándose de un modo u otro, forman en una sociedad dada un modo específico de existencia, una pauta tradicional de vida, pensamiento y acción que difiere de todas las demás pautas.

Pero sean cuales fueren las diferencias que pueden existir en cantidad y cualidad entre el patriotismo natural de las sociedades humanas y el de las sociedades naturales, tienen esto en común: ambos son pasiones instintivas, tradicionales, habituales y colectivas, cuya intensidad no depende de su contenido. Podríamos decir, al contrario, que cuanto menos complicado sea este contenido, más simple, intenso y vigorosamente excluyente es el sentimiento patriótico que lo manifiesta y expresa.

La intensidad del patriotismo natural está en razón inversa al desarrollo de la civilización. Obviamente, los animales están mucho más vinculados a las costumbres tradicionales de la sociedad a la que pertenecen que el hombre. Entre los animales, este vínculo patriótico es inevitable. Siendo incapaces para liberarse de él por sus propios esfuerzos, tienen a menudo que esperar a la influencia del hombre para sacudírselo. Lo mismo acontece con la sociedad humana: cuanto menos desarrollada sea una civilización, y menos compleja

sea la base de su vida social, tanto más fuertes serán las manifestaciones de patriotismo natural —es decir, la vinculación instintiva de los individuos a todos los hábitos materiales, intelectuales y morales que constituyen la vida tradicional y habitual de una sociedad específica, así como su odio hacia cualquier cosa extraña o diferente de su propia vida. De aquí se deduce que el patriotismo natural está en proporción inversa al desarrollo de la civilización, es decir, al triunfo de la humanidad en las sociedades humanas.

Carácter orgánico del patriotismo en los salvajes. Nadie negará que el patriotismo instintivo o natural de las tribus miserables que habitan la zona ártica —apenas tocadas por la civilización humana y heridas por la pobreza incluso en lo que respecta a las necesidades estrictas de la vida material— es infinitamente más fuerte y más excluyente que el patriotismo de un francés, un inglés o un alemán, por ejemplo. El francés, el alemán y el inglés pueden vivir y aclimatarse en cualquier parte, mientras que el nativo de las regiones polares moriría de nostalgia por su patria si fuera alejado de ella. ¡Y, sin embargo, qué podría ser más miserable y menos humano que su existencia! Esto prueba simplemente, una vez más, que la intensidad de este tipo de patriotismo es un indicio de bestialidad, y no de humanidad.

Junto a este elemento positivo del patriotismo, que consiste en la vinculación instintiva de los individuos al peculiar modo de existencia de la sociedad a la cual pertenecen, existe un elemento negativo, tan esencial como el primero, e inseparable de este. Se trata de la repulsión igualmente instintiva hacia todo lo extraño, instintiva y por ello enteramente bestial —sí, bestial, porque este horror es tanto más violento y abrumador cuanto menos lo piensa y comprende quien lo experimenta, y cuanta menos humanidad hay en él.

La anti-extranjería: aspecto negativo del patriotismo natural. Actualmente esta repulsión patriótica hacia todo lo extraño solo se encuentra en pueblos salvajes; en Europa puede hallarse entre los estratos semi-salvajes de la población que la civilización burguesa no se ha dignado educar, aunque nunca olvide de explotar. En las grandes capitales de Europa, en la propia París, y sobre todo en Londres, hay barrios bajos abandonados a una población, miserable donde jamás ha llegado un rayo de ilustración. Es suficiente que un extranjero aparezca en esas calles para que un grupo de esos andrajosos miserables —hombres, mujeres y niños que muestran en su aspecto signos de la más pavorosa pobreza y del más bajo estado de depravación— le rodeen,

le lancen los insultos más abiertos e incluso le maltraten, solo porque es un extranjero. ¿No es este brutal y salvaje patriotismo la más flagrante negación de lo que se llama humanidad?

He dicho que el patriotismo, mientras es instintivo o natural, y tiene todas sus raíces en la vida animal, solo presenta una combinación específica de hábitos colectivos —materiales, intelectuales, morales, económicos, políticos y sociales— desarrollados por tradición o por historia dentro de un grupo limitado de la sociedad humana. Talos hábitos, añadía, pueden ser buenos o malos, porque el contenido objetivo de este sentimiento instintivo no tiene influencia sobre el grado de su intensidad.

Aunque tuviésemos que admitir en este sentido la existencia de ciertas diferencias, habríamos de decir que se inclinan más bien hacia los malos hábitos que hacia los buenos. Pues debido al origen animal de toda sociedad humana, y por efecto de esa fuerza de inercia que ejerce una acción tan poderosa sobre el mundo intelectual y moral como sobre el material, en toda sociedad que progrese y marche adelante en vez de degenerar los malos hábitos tienen prioridad en cuanto al tiempo y han arraigado más profundamente que los hábitos buenos. Esto explica por qué en la suma total de los hábitos colectivos actuales dominantes en los países más avanzados del mundo, nueve décimas partes carecen absolutamente de valor.

Los hábitos son una parte necesaria de la vida social. Pero no debe imaginarse que se pretende declarar la guerra a la tendencia general de los hombres y la sociedad a ser gobernados mediante *hábitos*. Como acontece en otras muchas cosas, los hombres obedecen necesariamente una ley natural, y sería absurdo rebelarse contra las leyes naturales. La acción de un hábito en la vida intelectual y moral del individuo y las sociedades es idéntica a la acción de las fuerzas vegetativas en la vida animal. Ambas son condiciones de la existencia y la realidad. Lo bueno y lo malo, para convertirse en hechos reales, deben reencarnarse en hábitos para el individuo y para la sociedad. Todos los esfuerzos y estudios que los hombres emprenden no tienen otra meta, y las mejores cosas solo pueden echar raíces y convertirse en una segunda naturaleza del hombre por la fuerza del hábito.

Sería necio rebelarse contra esta fuerza del hábito, porque es una fuerza necesaria que ni la inteligencia ni la voluntad pueden trastornar. Pero si, iluminados por la razón de nuestro siglo y por la idea que nos hemos formado de la verdadera justicia, deseamos seriamente elevamos a la plena dignidad de

seres humanos, solo hemos de hacer una cosa: dirigir y entrenar constantemente el poder de nuestra voluntad —es decir, el hábito de desear cosas desarrolladas dentro de nosotros por circunstancias independientes de nosotros— a la extirpación de los malos hábitos y su sustitución por otros buenos. A fin de humanizar completamente a la sociedad, es necesario destruir sin compasión alguna todas las causas, todas las condiciones políticas, económicas y sociales que producen tradiciones malignas en los individuos, y sustituirlas por condiciones que engendren dentro de esos mismos individuos la práctica y el hábito del bien.

El patriotismo natural: Un estadio sobrepasado. Desde el punto de vista de la conciencia moderna, de la humanidad y la justicia que hemos llegado a comprender mejor gracias a los desarrollos pasados de la historia, el patriotismo es un hábito malo, mezquino y dañino, porque constituye la negación de la solidaridad y la igualdad humanas. La cuestión social, que actualmente está planteada de un modo práctico por el mundo proletario de Europa y América —y cuya solución es posible solo mediante la abolición de las fronteras estatales— tiende necesariamente a destruir este hábito tradicional en la conciencia de los trabajadores de todos los países.

Ya al comienzo del siglo actual [XIX] este hábito estaba muy socavado en la conciencia de la alta burguesía financiera, comercial e industrial debido al carácter prodigioso y enteramente internacional del desarrollo de su riqueza y sus intereses económicos.

Pero he de mostrar primero cómo, mucho antes de esta revolución burguesa, el patriotismo instintivo y natural, que por su misma naturaleza solo puede ser un hábito social muy restringido y de un tipo puramente local, cambió profundamente —distorsionándose y debilitándose— al comienzo mismo de la historia por la formación sucesiva de Estados políticos.

El patriotismo natural tiene necesariamente profundas raíces locales. De hecho, en la medida en que es un sentimiento puramente natural —es decir, un producto de la vida de un grupo social unido por vínculos de verdadera solidaridad todavía no debilitados por la reflexión o por el efecto de los intereses económicos y políticos, así como de las abstracciones religiosas— el patriotismo básicamente animal solo puede comprender un mundo muy restringido: una tribu, una comuna, una aldea. Al comienzo de la historia, como acontece ahora con los pueblos salvajes, no existía nación, ni lenguaje nacional, ni culto nacional; ni siquiera existía país alguno en el sentido

político de la palabra. Toda pequeña localidad, toda aldea tenía su lenguaje particular, su Dios, su sacerdote o su brujo; no era sino una familia multiplicada y ampliada que, al hacer la guerra contra todas las demás tribus, negaba por el hecho de su propia existencia a todo el resto de la humanidad. Tal es el patriotismo natural en su crudeza vigorosa y simple.

Encontramos todavía vestigios de este patriotismo incluso en algunos de los países más civilizados de Europa: por ejemplo, en Italia, en especial en las provincias meridionales de la península, donde el relieve físico de la tierra, las montañas y el mar han dispuesto barreras entre los valles, aldeas y ciudades, separándolos y aislándolos, haciéndolos prácticamente ajenos unos a otros. En su panfleto sobre la unidad italiana, Proudhon observó con mucha razón que esta unidad había sido hasta entonces solo una idea y una idea burguesa, en modo alguno una pasión popular; que por lo menos la población rural permanecía en gran medida ajena a ella —e incluso hostil, añadiría yo. Por una parte, esa unidad se opone a su patriotismo local, y por otra no les ha traído más que una explotación despiadada, la opresión y la ruina.

Hemos visto que incluso en Suiza, en especial en los cantones más atrasados, el patriotismo local entra a menudo en conflicto con el patriotismo del cantón, y este último con el patriotismo político y nacional de toda la confederación de la república.

La marcha de la civilización destruye el patriotismo natural. En conclusión, repito a modo de resumen que, como sentimiento natural, el patriotismo es un serio obstáculo para la formación de Estados por ser en su esencia y en su realidad un sentimiento puramente local. Por eso mismo, los Estados y la civilización en cuanto tal no pueden establecerse sino destruyendo, —si no por completo, al menos en una medida considerable— esta pasión animal.[2]

---

[2] *Ibíd.*, 231-246.

11. Intereses de clase en el patriotismo moderno

La existencia misma del Estado exige que haya alguna clase privilegiada vitalmente comprometida en el mantenimiento de esa existencia. Y los intereses grupales de esta clase privilegiada son precisamente lo que se denomina patriotismo.[1]

Esa flagrante negación de la humanidad que es la esencia misma del Estado es, desde el punto de vista estatal, el deber supremo y la mayor de las virtudes; se denomina patriotismo y constituye la moralidad trascendente del Estado.[2]

El verdadero patriotismo es, por supuesto, un sentimiento muy respetable, pero al mismo tiempo un sentimiento mezquino, excluyente, anti-humano y a veces simplemente bestial. Un patriota coherente es quien amando apasionadamente a su patria y a todo cuanto llama propio, odia de igual manera a todo lo extranjero.[3]

El patriotismo sin libertad es un instrumento de la reacción. El patriotismo que tiende a una unidad no basada sobre la libertad es un mal patriotismo; es culpable desde el punto de vista de los *intereses reales* del pueblo y del país que pretende exaltar y servir. Ese patriotismo se convierte, muy a menudo en contra de su voluntad, en amigo de la reacción y enemigo de la revolución, es decir, de la emancipación de las naciones y los hombres.[4]

Patriotismo burgués. El patriotismo burgués, tal como yo lo concibo, es solo una pasión muy despreciable, muy mezquina, especialmente mercenaria y profundamente antihumana, que tiene por objeto la preservación y el

[1] LP; F I 227.
[2] FSAT; R III 251.
[3] STA; R I 72.
[4] FSAT; R III 20.

mantenimiento del poder del Estado nacional, es decir, la conservación de todos los privilegios de los explotadores a lo largo de la nación.[5]

Los caballeros burgueses de todos los partidos, incluso los del tipo más avanzado y radical, por cosmopolitas que puedan ser en sus puntos de vista oficiales, se muestran políticamente como patriotas ardientes y fanáticos del Estado cuando se trata de ganar dinero explotando en mayor medida todavía el trabajo del pueblo; de hecho, este patriotismo, como bien dijo el Sr. Thiers —ilustre asesino del proletariado parisino y efectivo salvador de la Francia actual— no es más que el culto y la pasión del Estado nacional.[6]

El patriotismo burgués degenera cuando se ve enfrentado a un movimiento revolucionario de trabajadores. Los últimos acontecimientos han demostrado que el patriotismo —suprema virtud del Estado y alma que anima su poder— ya no existe en Francia. En las clases superiores solo se manifiesta bajo la forma de vanidad nacional. Pero esta vanidad es tan débil y ha sido tan minada por la necesidad y el hábito burgués de sacrificar *intereses ideales* en beneficio de *intereses reales* que durante la última guerra [el conflicto franco-prusiano] ni por poco tiempo pudo siquiera convertir en patriotas a los tenderos, hombres de negocios, especuladores en bolsa, militares, burócratas, capitalistas y nobles formados jesuíticamente.

Todos ellos perdieron su valor; todos traicionaron a su país al tener solo una cosa en la cabeza —salvar su propiedad—, y todos ellos intentaron trocar en propia ventaja la calamidad que había caído sobre Francia. Todos ellos, sin excepción, compitieron a la hora de lanzarse a merced del orgulloso vencedor que se convirtió en árbitro de los destinos franceses. Predicaron unánimemente la sumisión y la mansedumbre, pidiendo humildemente la *paz*… Pero ahora todos esos degenerados charlatanes se han hecho patriotas y nacionalistas otra vez y han vuelto a su jactancia, por más que este engaño ridículo y repulsivo por parte de héroes tan baratos no pueda oscurecer la evidencia de su reciente villanía.

El patriotismo de los campesinos debilitado por la psicología burguesa. Todavía más importante es el hecho de que la población rural de Francia no mostró el más ligero patriotismo. En contra de lo que podría normalmente

[5] LF; R IV 216.

[6] PA; F VI 38.

pensarse, el campesino francés ha dejado de ser un patriota desde el momento mismo de convertirse en un propietario.

En el período de Juana de Arco, fueron los campesinos quienes cargaron con el peso de la lucha que salvó a Francia. En 1792 y más tarde fueron principalmente los campesinos quienes vencieron a la coalición militar del resto de Europa. Pero se trataba entonces de un asunto muy distinto. Debido a la venta barata de las propiedades pertenecientes a la iglesia y la nobleza, el campesino pasó a ser propietario de la tierra que antes cultivaba como un esclavo, y por eso temía justamente que, en caso de derrota, los emigrados que seguían a la retaguardia de las tropas alemanas le arrebatasen su propiedad recién adquirida.

Pero ahora no tenía ese miedo, y mostró la mayor de las indiferencias hacia la vergonzosa derrota de su dulce patria. En las provincias centrales de Francia, los campesinos expulsaban a los voluntarios franceses y extranjeros que habían tomado las armas para salvar a Francia, negándoles cualquier ayuda y traicionándoles frecuentemente ante los prusianos; al mismo tiempo, ofrecían a las tropas alemanas una recepción hospitalaria. Sin embargo, Alsacia y Lorena fueron excepciones. Por extraño que resulte, es allí donde hubo brotes de resistencia patriótica, como pensados para desengañar a los alemanes, que persisten en considerar a esas provincias como puramente germánicas.[7]

Cuando el patriotismo se convierte en traición. Sin duda, los estratos privilegiados de la sociedad francesa hubieran deseado situar a su país en la posición de un poder imponente otra vez, de un poder espléndido e impresionante entre el resto de las naciones. Pero junto a ello les movía también la codicia, el deseo de amasar dinero, el espíritu del lucro rápido y el egoísmo anti-patriótico, cosas que inclinaban a sacrificar la propiedad, la vida y la libertad del proletariado en aras de alguna ventaja patriótica, pero a estar en contra de todo cuanto implicara renunciar a alguno de sus propios privilegios beneficiosos. Preferirán someterse a algún yugo extranjero que entregar parte de su propiedad o admitir una nivelación general de derechos y patrimonios.

Esto queda plenamente confirmado por los acontecimientos que tienen lugar ante nuestros ojos. Cuando el gobierno del Sr. Thiers anunció oficialmente a la Asamblea de Versalles la conclusión del tratado de paz definitivo

[7] STA; R I 70-72.

con el gabinete de Berlín, en virtud del cual las tropas alemanas se comprometían a abandonar las provincias ocupadas de Francia en septiembre, la mayoría de esa Asamblea —que representaba una coalición de las clases privilegiadas francesas— estaba visiblemente deprimida. La cotización de los valores *franceses, que representan esos intereses privilegiados mejor aún* que la propia Asamblea, bajó con el anuncio, como si presagiaran una verdadera catástrofe estatal... Resultó que para los privilegiados patriotas franceses, esos representantes del valor burgués y la civilización burguesa, la presencia *odiosa, forzada y vergonzosa* del victorioso ejército de ocupación era una fuente de consuelo, era su tranquilidad y salvación, y en su pensamiento la retirada de ese ejército quería decir ruina y aniquilación.

Es obvio entonces que el extraño patriotismo de la burguesía francesa busca su salvación subyugando vergonzosamente al propio país. Quienes lo duden deben leer las revistas conservadoras. Abrid las páginas de cualquiera de esas revistas y descubriréis que amenazan al proletariado francés con la legítima ira del príncipe Birsmarck y su Emperador. ¡Esto es en verdad patriotismo! Sí, simplemente piden la ayuda de Alemania contra la amenazadora Revolución Social en Francia.[8]

Solo el proletariado urbano es genuinamente patriótico. Podemos decir con pleno convencimiento que el patriotismo solo se ha preservado entre el proletariado urbano. En París, como en todas las demás ciudades y provincias de Francia, solo el proletariado exigió armar al pueblo y llevar la guerra hasta el final. Y, cosa extraña, fue precisamente esto lo que despertó el mayor odio entre las clases poseedoras, como si se ofendieran porque sus «hermanos menores» (según la expresión de Gambetta) mostrasen más virtud y lealtad patriótica que los hermanos mayores.

El patriotismo proletario tiene una perspectiva internacional. Sin embargo, las clases privilegiadas estaban parcialmente en lo cierto. El proletariado estaba movido completamente por un patriotismo en el sentido antiguo y estrecho de la palabra.

El verdadero patriotismo es desde luego, un sentimiento muy venerable, pero también mezquino, excluyente, anti-humano y a veces pura y simplemente bestial. Solo es patriota coherente quien, amando su propia patria y todo lo suyo, odia también apasionadamente a todo lo extraño —cosa que

[8] *Ibíd.*, 80-81.

constituye la imagen misma, podríamos decir, de nuestros *eslavófilos [rusos]*. No *hay una sola huella*, de este odio en el proletariado urbano de Francia. Al contrario, en la última década —o, se podría decir, a partir de 1848, e incluso mucho antes— la influencia de la propaganda socialista hizo surgir en su seno un sentimiento fraternal hacia todo el proletariado, que fue de la mano con una indiferencia no menos decisiva hacia la llamada grandeza y gloria de Francia. Los trabajadores franceses se oponían a la guerra emprendida por Napoleón III, y en la víspera de esa guerra declararon abiertamente, en un manifiesto firmado por los miembros de la sección parisina de la Internacional, su actitud fraterna hacia los trabajadores de Alemania. Los trabajadores franceses no se armaban contra el pueblo alemán, sino contra el despotismo militar alemán.[9]

Fronteras de la patria del proletariado. Las fronteras de la patria del proletariado se han ensanchado hasta el extremo de comprender actualmente al proletariado de todo el mundo. Naturalmente, esto es lo opuesto de la patria burguesa. Las declaraciones de la Comuna de París son en este sentido muy significativas, y las simpatías mostradas ahora por el proletariado francés —favoreciendo incluso una Federación basada sobre el trabajo emancipado y la propiedad colectiva de los medios de producción, e ignorando diferencias nacionales y fronteras estatales— prueban que en lo que se refiere al proletariado francés, el patriotismo estatal es cosa enteramente del pasado.[10]

El patriotismo burgués ejemplificado por 1870. Digan lo que digan los patriotas del Estado francés y por mucho que actualmente alardeen, es obvio que Francia está condenada como Estado a una posición de segundo orden. Además, tendrá que someterse a la jefatura suprema, a la influencia amistosa y solícita del imperio germánico, tal como el Estado italiano debió someterse antes de 1870 a la política de la Francia imperial.

Quizá la situación conviene a los especuladores franceses, que se consuelan con el mercado mundial de títulos cotizables en Bolsa, pero es poco halagadora desde el punto de vista de la vanidad nacional alimentada por los patriotas del Estado francés. Hasta 1870 se podría haber pensado que esta vanidad era lo bastante fuerte para hacer pasar incluso a los campeones más obstinados de los privilegios burgueses al campo de la Revolución Social,

[9] *Ibíd.*, 72-73.
[10] *Ibíd.*, 82.

aunque solo fuera para salvar a Francia de la vergüenza de ser ocupada y conquistada por los alemanes. Pero nadie puede esperar esto de ellos tras lo que aconteció en 1870. Todos sabemos ahora que soportarán cualquier humillación, que incluso se someterán a un protectorado germánico, antes de abandonar su provechosa dominación sobre el propio proletariado.[11]

La adoración de la propiedad es incompatible con el verdadero patriotismo. [La destrucción de la propiedad] es incompatible con la conciencia burguesa, con la civilización burguesa, construida enteramente sobre una adoración fanática de la propiedad. El ciudadano o burgués abandonará vida, libertad y honor, pero no entregará su propiedad. El pensamiento mismo de su usurpación, de su destrucción por cualquier propósito, le parece sacrílego. Por esto jamás permitirá que sus ciudades o casas sean destruidas, como exigen las finalidades de la defensa. De ahí que los burgueses franceses de 1870 y los ciudadanos alemanes de 1813 se rindieran tan fácilmente a los invasores. Hemos visto cómo bastaba que los campesinos pasasen a ser propietarios para que se vieran correspondidos y perdiesen la última chispa de patriotismo.[12]

A los ojos de todos esos ardientes patriotas, como también para la opinión históricamente verificada del Sr. Jules Favre, la *Revolución Social* supone para Francia *un peligro mayor incluso* que la invasión por tropas extranjeras. Mucho me gustaría creer que, si no todos, al menos la mayoría de esos valiosos ciudadanos sacrificarían gustosamente sus vidas para salvar la gloria, la grandeza y la independencia de Francia. Pero, por otra parte, estoy seguro de que una mayoría más amplia preferiría ver a su noble Francia sometida al yugo temporal de los prusianos que deber su salvación a una verdadera revolución popular, que inevitablemente destruiría de un solo golpe la dominación económica y política de su clase. De ahí su indulgencia indignante pero forzada ante los partidarios —tan numerosos y desgraciadamente tan poderosos todavía— de la traición bonapartista; y de ahí su apasionada severidad, la persecución sin piedad desatada contra los revolucionarios sociales, esos representantes de la clase trabajadora que fueron los únicos en asumir seriamente la liberación del país del yugo extranjero.[13]

[11] *Ibíd.*, 86-87.
[12] *Ibíd.*, 90.
[13] KGE; R II 84-85.

12. La ley, natural e inventada

La libertad individual deriva de la sociedad. Surgiendo de la condición del gorila, el hombre solo llega con dificultad a una conciencia de su humanidad y a una comprensión de su libertad. Al comienzo carece de libertad y de conciencia; llega al mundo como una bestia feroz y un esclavo, para humanizarse y emanciparse progresivamente solo en el seno de una sociedad que necesariamente precede a la aparición del pensamiento, el lenguaje y la voluntad humana. El hombre solo adquiere esas facultades mediante los esfuerzos colectivos de todos los miembros pasados y presentes de la sociedad, que por eso mismo constituye la base natural y el punto de partida de su existencia humana.

De aquí se deduce que el hombre solo cumple su libertad individual redondeando su personalidad con ayuda de otros individuos pertenecientes al mismo medio social. Solo puede conseguirlo gracias al trabajo y al poder colectivo de la sociedad, sin los cuales seguiría siendo sin duda el animal más estúpido y miserable de todas las bestias salvajes vivientes sobre la tierra. Según el sistema materialista, que es el único sistema material y lógico, la sociedad crea esta libertad, en vez de limitarla y suprimirla. *La sociedad es la raíz y el árbol, y la libertad es su fruto.* Por consiguiente, el hombre ha de buscar siempre su libertad al final de la historia y no al comienzo, y podemos decir que la emancipación real y concreta de todo individuo es el objetivo grande y verdadero, y la meta suprema de la historia.[1]

El origen de las ideas en general, y de la idea de ley en particular. Este no es el lugar para investigar el origen de los primeros conceptos e ideas de la sociedad primitiva. Todo cuanto podemos decir con plena certeza es que esas ideas —muchas notablemente absurdas, por supuesto— no fueron concebidas espontáneamente por una inteligencia milagrosamente iluminada de individuos aislados e inspirados. Fueron el producto del trabajo mental colectivo,

[1] KGE; R II 262.

y en muchos casos apenas perceptible, de todos los individuos pertenecientes a tales sociedades. Las contribuciones de descollantes hombres de genio nunca han hecho otra cosa que proporcionar la expresión más fiel y feliz para ese trabajo mental colectivo, porque todos los hombres de genio —según Voltaire— «tomaron todo lo bueno allí donde lo encontraron». Al comienzo esas ideas fueron solo las representaciones más simples y muchas veces inadecuadas de fenómenos naturales y sociales, así como las conclusiones aún menos válidas deducidas de tales fenómenos.

Tal fue el comienzo de todos los conceptos, fantasías y pensamientos humanos. El tema de esos pensamientos no fue la creación espontánea de la mente humana, sino que se lo proporcionó al hombre en primer lugar el mundo real, tanto interno como externo. La mente del hombre, —es decir, el funcionamiento puramente orgánico y por eso mismo material de su cerebro, estimulado por sensaciones internas y externas transmitidas por los nervios— solo introdujo la comparación puramente formal de esas impresiones de hechos y cosas dentro de sistemas verdaderos o falsos. Tal fue el origen de las primeras ideas. A través del lenguaje, esas ideas o primeros productos de la imaginación recibieron una expresión más o menos precisa e invariable al transmitirse de una generación a la siguiente. Y así los productos de la imaginación individual vinieron a controlarse, diferenciarse y completarse unos a otros, mezclándose en mayor o menor medida dentro de un único sistema y acabando por constituir la conciencia general, el pensamiento colectivo de la sociedad. Pasado por la tradición de una generación a otra y cada vez más desarrollado por siglos de trabajo mental, este pensamiento constituye la herencia intelectual y moral de la sociedad, la clase y la nación.

Toda nueva generación recibe en la cuna un mundo entero de ideas, impresiones mentales y sentimientos transmitidos por los siglos pasados. Al principio este mundo no aparece ante el recién nacido en su forma ideal, como un sistema de conceptos e ideas, como una religión o como una doctrina. El niño es incapaz de captarlo y comprenderlo de esta forma. Se le impone más bien como un mundo de hechos encamados y cumplidos en las personas y las cosas que constituyen su medio desde el primer día de la vida, un mundo que habla al niño a través de todo cuanto este oye y ve. *Porque las ideas del hombre no eran al principio sino el producto de hechos efectivos, tanto naturales como sociales, en el sentido de que eran su reflejo o eco en el cerebro*

del hombre, su reproducción ideal y más o menos verdadera mediante este órgano positivamente material del pensamiento humano.

Ideas innatas. Más tarde, tras establecerse solidamente en un sistema bien ordenado en la conciencia intelectual de una sociedad dada, se convierten en agentes causales de nuevos fenómenos: fenómenos de orden social y no puramente natural. Terminan modificando y transformando —desde luego muy lentamente— las costumbres e instituciones humanas, en una palabra todo el campo de las interrelaciones humanas en la sociedad, y a través de su incorporación a objetos comunes se hicieron tangibles y perceptibles incluso para los niños. Este proceso es tan concienzudo que cada nueva generación se ve invadida por él desde la más tierna edad; y cuando alcanza la época de su madurez, cuando el trabajo de su propio pensamiento comienza a afirmarse acompañado por una nueva crítica, descubre dentro de sí y en la sociedad circundante todo un mundo de pensamientos e ideas establecidos que sirven como punto de partida, como material en bruto y textura para su propio trabajo intelectual y moral. Esas ideas comprenden los conceptos tradicionales y cotidianos creados por la imaginación, que los metafísicos erróneamente llaman *ideas innatas* engañados por el modo enteramente insensible e imperceptible en que esas nociones provenientes del exterior penetran y se imprimen en el cerebro del niño, incluso antes de que este alcance su plena conciencia. Tales son las ideas generales o abstractas de divinidad y alma, ideas completamente absurdas, pero inevitables y necesarias en el desarrollo histórico de la mente humana, que a través de las edades solo ha llegado lentamente a una conciencia racional y critica de si misma y de sus propias manifestaciones, que ha comenzado siempre en el absurdo para desembocar en la verdad, y en la esclavitud para conquistar la libertad. Tales son las ideas consagradas a lo largo de los siglos por la ignorancia y estupidez general tanto como por los intereses de las clases privilegiadas; consagradas hasta tal punto que incluso hoy es difícil oponerse a ellas en términos llanos sin despertar en contra a considerables secciones del pueblo y sin correr el peligro de verse llevado a la picota por la hipocresía burguesa.

Junto con estas ideas puramente abstractas, y siempre en estrecha conexión con ellas, la juventud encuentra en la sociedad y también dentro de sí —debido a la influencia todopoderosa ejercida sobre ella por la sociedad en su infancia— muchos otros conceptos o ideas que están bastante más determinados y próximos a la vida real del hombre y a su existencia cotidiana. Tales

son los conceptos de naturaleza, hombre, justicia, deberes y derechos de individuos y clases, convenciones sociales, familia, propiedad, Estado y muchas otras ideas que regulan las relaciones del hombre para con el hombre.[2]

Autoridad y leyes naturales. ¿Qué es la autoridad? ¿Es el poder inevitable de las leyes naturales que se manifiestan en la concatenación y la secuencia necesaria de fenómenos dentro de los mundos físico y social? De hecho, la rebelión contra tales leyes no solo no puede permitirse, sino que es incluso imposible. Podemos ignorarlas o incluso desconocerlas del todo, pero no desobedecerlas porque constituyen la base y las condiciones mismas de nuestra existencia; nos envuelven y penetran, gobernando todos nuestros movimientos, pensamientos y actos en tal medida que incluso cuando creemos desobedecerlas, nos limitamos en realidad a manifestar su omnipotencia. Sí, somos incondicionalmente esclavos de esas leyes. Pero no hay humillación en esa esclavitud, o más bien no se trata de una esclavitud en absoluto. Porque la esclavitud supone la existencia de un amo externo, de un legislador cuya posición está por encima de aquellos a quienes dirige, mientras que estas leyes no son extrínsecas en relación a nosotros: nos son inmanentes, constituyen nuestra naturaleza, todo nuestro ser, física, intelectual y moralmente. Y solo a través de esas leyes vivimos, respiramos, obramos, pensamos y deseamos. Sin ellas no seríamos nada, *simplemente no existiríamos*.[3]

Es una gran desdicha que un número considerable de leyes naturales, ya establecidas así por la ciencia, sigan siendo desconocidas para las masas gracias a la vigilancia de los gobiernos tutelares que, como sabemos, existen exclusivamente para el bien del pueblo. Y otra dificultad reside en que la mayor parte de las leyes naturales inmanentes al desarrollo de la sociedad humana —tan necesarias, invariables e inevitables como las leyes rectoras del mundo físico— no hayan sido reconocidas y establecidas debidamente por la propia ciencia.

El conocimiento universal de las leyes naturales significa la abolición del derecho jurídico. La cuestión de la libertad se resolverá cuando estas leyes hayan sido reconocidas por la ciencia y hayan ingresado en la conciencia general a través de un amplio sistema de educación popular. Los más convencidos protagonistas del Estado deben admitir que cuando eso se produzca,

[2] *Ibíd.*, R II 272-274; F I, en *God and the State*, 290-294.

[3] *Ibíd.*, R II 164.

no habrá necesidad de organización política, de administración ni de legislación; esas tres instituciones, emanadas de la voluntad del soberano o del voto de un Parlamento elegido por sufragio universal, incluso aunque sean acordes con el sistema de leyes naturales (cosa que nunca ha sucedido y nunca sucederá) serán siempre igualmente hostiles *y* funestas para la libertad de las masas, porque les imponen un sistema de leyes externas y en esa misma medida despóticas.[4]

La legislación política es enemiga de la libertad del pueblo y contraria a las leyes naturales. Un cuerpo científico encargado del gobierno de la sociedad terminaría pronto entregándose a asuntos bien distintos de la ciencia. Y esos asuntos —como es el caso en todos los poderes establecidos— serían los de su propia perpetuación, haciendo que la sociedad confiada a su custodia fuera cada vez más estúpida y necesitara por ello cada vez más su gobierno y dirección.[5]

Las instituciones legislativas engendran oligarquías. Y todo lo que es verdad para las academias científicas, es verdad también para todas las asambleas constituyentes y legislativas, incluso para las procedentes del sufragio universal. En este último caso pueden desde luego renovar su composición, pero ello no impide la formación en unos pocos años de un cuerpo de políticos, privilegiado de hecho si no de derecho, que entregándose exclusivamente a la administración de los asuntos públicos nacionales termina formando una especie de aristocracia política u oligarquía, como puede verse por el ejemplo de Suiza y los Estados Unidos de América.

De aquí se deduce que no es necesaria ninguna legislación externa y ninguna autoridad; en realidad, una cosa es inseparable de la otra, y ambas tienden a la esclavización de la sociedad y a la degradación de los propios legisladores.[6]

Derechos políticos y estado democrático son términos contradictorios. Por último, los términos mismos *igualdad de derechos políticos y Estado democrático* implican una contradicción flagrante. El Estado, la *raison d'Etat* y la ley política denotan poder, autoridad, dominación; suponen de hecho la desigualdad. Donde todos gobiernan nadie es gobernado, y el Estado como tal

4 *Ibíd.*, 165.

5 *Ibíd.*, R II 167; GAS (panfleto en inglés) 31-32.

6 *Ibíd.*, R II 168; GAS 32.

no existe. Donde todos disfrutan de derechos humanos, todos los derechos políticos se disuelven automáticamente. La ley política implica privilegio, pero donde todos son igualmente privilegiados, se desvanece e] privilegio y con ello la ley política se ve reducida a nada. Por consiguiente, los términos *Estado democrático* e *igualdad de derechos políticos* implican pura y simplemente la destrucción del Estado y la abolición de todos los derechos políticos.[7]

La negación de la ley jurídica. En una palabra, rechazamos toda legislación —privilegiada, autorizada, oficial y legal— y toda autoridad e influencia, aunque puedan emanar del sufragio universal, pues estamos convencidos de que solo pueden desembocar en ventajas para una minoría dominante de explotadores frente a los intereses de la gran mayoría sometida a ellos. En este sentido es como realmente somos anarquistas.[8]

Reconocemos toda autoridad natural y toda influencia fáctica sobre nosotros, pero ninguna autoridad o influencia de derecho; porque toda autoridad y toda influencia de derecho, impuesta oficialmente, se convierte de inmediato en falsedad y opresión, y porque ello trae inevitablemente consigo el absurdo y la esclavitud.[9]

Los diversos tipos de derechos. Es necesario distinguir claramente entre el derecho histórico, político o jurídico, y el derecho racional o simplemente humano. El primero ha regido el mundo hasta este mismo momento, haciendo de él un receptáculo para injusticias sangrientas y opresiones. El segundo derecho será el medio de nuestra emancipación.[10]

La esencia del derecho. El predominio y el triunfo forzado del poder: tal es el verdadero núcleo del asunto. Y todo cuanto se denomina *derecho* en el lenguaje de la política no es sino la consagración del hecho realizada por la fuerza.[11]

Racionalización de su derecho por parte de la aristocracia y la burguesía. La aristocracia de la nobleza no necesitaba a la ciencia para probar su derecho. Su poder se apoyaba sobre dos argumentos irrefutables basados en la violencia, en la fuerza física brutal y en su consagración por voluntad divina. La aristocracia se conducía con violencia, y la Iglesia otorgaba su bendición

[7] WRA; R 12.
[8] KGE; R II 172; GAS 35.
[9] KGE; R 171-172.
[10] IR; F V 205.
[11] STA; R I 285; S V 179.

a esa violencia. Tal era la naturaleza de su derecho. Fue este vínculo íntimo entre el puño triunfante y la sanción divina lo que proporcionó a la aristocracia su gran prestigio, inspirándola un valor caballeresco que conquistaba a todos los corazones.

La burguesía, que carece de todo valor o gracia, solo puede basar su derecho en un argumento: el poder muy prosaico, pero muy sustancial, del dinero. Es la negación cínica de cualquier virtud; con dinero cualquier estúpido y bruto, cualquier sabandija, puede poseer cualquier tipo de derechos; sin dinero, todas las virtudes individuales se quedan en nada. Este es el principio básico de la burguesía en su brutal realidad. Es sensato pensar que este argumento, válido quizá en sí mismo, no es suficiente para consolidar y justificar el poder de la burguesía. La sociedad humana está constituida para que las cosas más malignas puedan establecerse en ella bajo el manto de una respetabilidad aparente. De ahí el adagio: la hipocresía es el respeto que el vicio siente por la virtud. Incluso la violencia más poderosa necesita canonizarse.

La nobleza disfrazó su violencia de gracia divina. La burguesía no podía obtener ese alto patronazgo,… y, por tanto, necesitaba buscar sanciones exteriores a Dios y la Iglesia. Y las encontró entre los intelectuales diplomados.[12]

La base de la organización social pasada y presente. Todas las organizaciones políticas y civiles del pasado y el presente se apoyan sobre el hecho histórico de la violencia, sobre el derecho a heredar la propiedad, sobre los derechos familiares del padre y el esposo y sobre la canonización de todos esos fundamentos por parte de la religión. Y todos ellos en conjunto constituyen la esencia del Estado.[13]

Convencidos de que la existencia del Estado, en cualquiera de sus formas, es incompatible con la libertad del proletariado y no permitirá la unión internacional fraterna de los pueblos, queremos la abolición de todos los Estados.

Con el Estado debe desaparecer también todo cuanto se denomina derecho jurídico, y toda la organización de la vida social de arriba a abajo, por vía de legislación y gobierno; esta organización no tuvo nunca meta alguna, salvo su establecimiento y la explotación sistemática del trabajo del pueblo en beneficio de la clase dominante.

[12] LU; F V 131.

[13] SRT; R 96.

La abolición del Estado y del derecho jurídico tendrá como secuela la abolición de la propiedad personal heredable y de la familia jurídica, basada sobre esta propiedad, pues ambas instituciones excluyen la justicia humana.[14]

Abolición del derecho a la herencia. Esta cuestión [de la abolición del derecho a heredar la propiedad] se descompone en dos partes; la primera comprende el principio, y la segunda *la aplicación práctica del principio.*

Y la cuestión del propio principio debiera considerarse desde dos puntos de vista: el de la *conveniencia* y el de la *justicia.*

Desde el punto de vista de la emancipación del trabajo, ¿es conveniente, es necesario, que quede abolido el derecho de herencia?

Creemos que plantear esta cuestión es resolverla. ¿Puede significar la emancipación del trabajo algo distinto a su liberación del yugo de la propiedad privada y el capital? Pero es imposible que ambas cosas sean excluidas de la dominación y explotación del trabajo si, divorciadas de él como están, constituyen el monopolio exclusivo de una clase que, liberada de la necesidad de trabajar para vivir, continuará existiendo y oprimiendo al trabajo por el sistema de obtener a su costa rentas de la tierra e intereses del capital; una clase que, fortalecida por esta posición, se apodera —como ha hecho hasta el presente— de los beneficios de la industria y el comercio, dejando a los obreros oprimidos por la competencia a que se ven llevados solo lo estrictamente imprescindible para no morir de hambre. Ninguna ley política o jurídica, por drástica que sea, será capaz de detener esta dominación y explotación; y ninguna ley puede prevalecer contra la fuerza de los hechos, ni evitar que una situación dada produzca sus resultados naturales. De lo cual se deduce claramente que mientras la propiedad y el capital estén a un lado y el trabajo al otro —constituyendo uno la clase burguesa, y el otro la proletaria— el obrero será el esclavo y la burguesía el amo.

Pero ¿qué separa la propiedad y el capital del trabajo? ¿Cuál es económica y políticamente la distinción entre las clases? ¿Qué destruye la igualdad y perpetúa la desigualdad, el estatuto privilegiado de un pequeño número de personas y la esclavitud de la gran mayoría? Es el *derecho a la herencia.*

¿Es preciso invocar prueba alguna para demostrar que el derecho a la herencia perpetúa todos los privilegios económicos, políticos y sociales? Es evidente que las diferencias entre las clases solo se mantienen en virtud de este

[14] PSSI; R III 70.

derecho. Las diferencias naturales entre los individuos, así como las diferencias pasajeras que son asunto de suerte o fortuna y no perviven a los individuos, se perpetúan —o se petrifican, por así decirlo— como resultado del derecho a la herencia; al convertirse en diferencias tradicionales, crean privilegios de nacimiento, dan nacimiento a clases y se convierten en una fuente permanente de explotación de millones de obreros por unos pocos miles de «noble cuna».

Mientras el derecho a la herencia siga vigente, no puede haber igualdad económica, social o política en el mundo. Y mientras exista la desigualdad, existirán la opresión y la explotación.

Así pues, en principio y desde el punto de vista de la emancipación total del trabajo y los trabajadores, hemos de querer la *abolición del derecho a la herencia.*

No se niega la herencia biológica. Es razonable que no pretendamos abolir la herencia fisiológica, o la transmisión natural de facultades corpóreas e intelectuales; o, para ser más precisos, la transmisión de las facultades musculares y mentales de los padres a sus hijos. Esta transmisión es muy a menudo una desdicha, porque frecuentemente transmite a las generaciones actuales las enfermedades físicas y morales del pasado. Los efectos perjudiciales de esa transmisión solo pueden combatirse aplicando la ciencia a la higiene social, individual tanto como colectiva, y mediante una organización racional e igualitaria de la sociedad.

Lo que queremos y debemos abolir es el *derecho a la herencia*, basado en la jurisprudencia y base misma de la *familia jurídica* y del *Estado.*

El derecho a la herencia respecto de objetos que tienen un valor sentimental. Pero debe comprenderse que no pretendemos abolir el derecho a heredar objetos que tienen un valor sentimental. Queremos decir con ello la transmisión a hijos o amigos de objetos con pequeño valor [monetario] pertenecientes a padres o amigos conocidos, y que debido a un largo uso retienen una huella personal. La herencia real es aquella que asegura a los herederos, totalmente o solo en parte, la posibilidad de vivir sin trabajar, apropiándose el trabajo colectivo en forma de rentas de la tierra o intereses sobre el capital. Creemos que el capital y la tierra, y en una palabra todos los implementos y materiales en bruto necesarios para el trabajo, no deben transmitirse en lo sucesivo mediante el derecho a la herencia, sino que deben convertirse para siempre en propiedad colectiva de todas las asociaciones productoras.

La igualdad y, por tanto, la emancipación del trabajo y los trabajadores, solo puede obtenerse a este precio. Son pocos los trabajadores incapaces de comprender que en la abolición futura del derecho a heredar está la condición suprema de la igualdad. Pero hay obreros que temen que si este derecho quedase abolido en la actualidad, antes de que una nueva organización social hubiera asegurado la situación de todos los niños, sean cuales fueren las condiciones de su nacimiento, sus propios hijos quizá podrían encontrarse en dificultades tras la muerte de sus padres.

«¡Cómo!», dicen. «¡Juntamos con trabajo duro y largas privaciones trescientos o cuatrocientos francos, y privarán a nuestros hijos de esos ahorros!» Sí, serán privados de ellos, pero a cambio recibirán de la sociedad —sin perjuicio de los derechos naturales del padre y la madre— mantenimiento y educación, y una crianza que vosotros seríais incapaces de proporcionarles ni siquiera con treinta o cuarenta mil francos. Porque es evidente que tan pronto como quede abolido el derecho a la herencia, la sociedad tendrá que asumir el coste del desarrollo físico, moral e intelectual de todos los niños de ambos sexos nacidos en su seno. Se convertirá en el guardián supremo de todos esos niños.

Derecho a la herencia y estímulo para el trabajo. Muchas personas mantienen que al abolir el derecho a la herencia se destruirá el estímulo mayor que impele al hombre a trabajar. Quienes así lo creen siguen considerando el trabajo como un mal necesario o, en la jerga teológica, como el resultado de la maldición de Jehová, lanzada en su cólera contra la infeliz especie humana y dentro de la cual ha incluido por un singular capricho, el conjunto de la creación.

Sin entrar en una discusión teológica seria, y tomando como base el simple estudio de la naturaleza humana, contestaremos a los detractores del trabajo afirmando que, en vez de ser una necesidad maligna o áspera, constituye algo vital para toda persona en plena posesión de sus facultades. Uno puede convencerse de ello sometiéndose al siguiente experimento: condenarse a sí mismo durante unos pocos días a la inacción absoluta, o a un trabajo estéril, improductivo y estúpido; al final empezará a sentir que es el ser humano más infeliz y degradado. El hombre se ve movido por su misma naturaleza a trabajar, al igual que se ve movido a comer, beber, pensar y hablar.

Si el trabajo es actualmente una cosa maldita es porque es excesivo, embrutecedor y forzado, porque no deja lugar para el ocio y priva a los hombres

de la posibilidad de disfrutar la vida humanamente; porque todos, o casi todos, se ven forzados a aplicar este poder productivo a un tipo de trabajo nada adecuado a sus aptitudes naturales. Y, por último, porque en una sociedad basada sobre la teología y la jurisprudencia la posibilidad de vivir sin trabajar se considera un honor y un privilegio, mientras la necesidad de trabajar para vivir se considera un signo de degradación, un castigo y una vergüenza.

La sociedad estará salvada cuando el trabajo mental y corporal, intelectual y físico, se considere como el mayor de los honores entre los hombres, signo de su virilidad y humanidad. Pero ese día no llegará nunca mientras reine la desigualdad, y mientras no haya sido abolido el derecho a la herencia.

¿Será *justa* esa abolición?

¿Pero cómo podría ser injusta si es realizada en interés de todos, en interés de la humanidad como conjunto?

Origen del derecho a la herencia. Analicemos el derecho hereditario desde el punto de vista de la justicia humana. Se nos dice que un hombre adquiere por su trabajo diez mil, cien mil o quizá un millón de francos. ¿Es que no tiene derecho a legar esa suma a sus hijos? [Prohibiendo ese legado] ¿no violaremos el derecho natural de los padres cometiendo un expolio injusto?

Para empezar, ya hemos probado muchas veces que un trabajador aislado no puede producir casi nada por encima de lo que consume. Desafiamos a que alguien nos enseñe a un trabajador real y sin privilegio alguno capaz de ganar decenas de miles, cientos de miles o millones de francos. Esto es claramente imposible. Por ello, si en la sociedad existente hay individuos que ganan sumas de ese porte no es como resultado de su trabajo, sino debido a su posición privilegiada, es decir, a una injusticia legalizada jurídicamente. Y puesto que lo no derivado del propio trabajo se toma necesariamente del trabajo de otro, tenemos derecho a decir que todas esas ganancias son solo una forma de robo cometido por personas en posiciones privilegiadas sobre el trabajo colectivo, y cometido con la sanción o bajo la protección del Estado. Continuemos con este análisis.

La mano muerta del pasado. El ladrón protegido por la ley muere. Transmite con o sin testamento sus bienes o capital a hijos y demás parientes. Se nos dice que es la consecuencia necesaria de su libertad personal y su derecho individual; su voluntad debe ser respetada.

Pero un hombre muerto está muerto realmente. Prescindiendo de la existencia completamente moral y sentimental construida por los piadosos re-

cuerdos de sus hijos, parientes y amigos (si merecía ese recuerdo) o por el reconocimiento público (si prestó algún servicio real al público), no existe en absoluto. Por lo mismo, no puede disfrutar de libertad, derecho ni voluntad personal. Los fantasmas no debieran regir y oprimir al mundo, que solo pertenece a los seres vivos.

Para que continúe deseando y actuando tras su muerte es necesaria una ficción jurídica o una mentira política, y este muerto es incapaz de actuar por sí mismo. Es preciso que algún poder —el Estado— tome sobre sí el trabajo de actuar en su nombre y por su bien; el Estado debe ejecutar la voluntad de un hombre que no puede tener voluntad alguna, al haber abandonado la vida.

¿Y cuál es el poder del Estado sino el poder del pueblo en su conjunto, pero organizado en detrimento del pueblo y en favor de las clases privilegiadas? Y, sobre todo, es la producción y la fuerza colectiva de los trabajadores. Resulta, pues, necesario que las clases trabajadoras garanticen a las clases privilegiadas el derecho a la herencia, es decir, la fuente principal de su miseria y esclavitud. ¿Pero acaso han de forjar con sus propias manos los hierros que les mantienen encadenadas?

Secuencia de la abolición de los derechos hereditarios. Concluimos: es suficiente que el proletariado retire su apoyo al Estado, sancionador de su esclavitud, para que el derecho a la herencia, que es exclusivamente político y jurídico —y, por tanto, contrario al derecho humano— se derrumbe por sí solo. Es suficiente abolir el derecho hereditario para abolir la familia jurídica y el Estado.

En este terreno, todo progreso social ha seguido el camino de sucesivas aboliciones de derechos hereditarios.

El primero que se abolió fue el derecho divino de herencia, los privilegios y castigos tradicionales que durante mucho tiempo se consideraron consecuencia de bendiciones o maldiciones divinas.

Luego fue abolido el derecho político a la herencia, cosa que tuvo como resultado el reconocimiento de la soberanía popular y la igualdad de los ciudadanos ante la ley.

Y ahora hemos de abolir el derecho económico a la herencia para emancipar al trabajador, al hombre, para establecer el reinado de la justicia sobre las ruinas de todas las iniquidades políticas y teológicas…

Medios para abolir el derecho a la herencia. La última cuestión a resolver son las medidas prácticas para abolir el derecho hereditario. Esta abolición puede efectuarse de dos modos: mediante reformas sucesivas o a través de una revolución social.

Podría efectuarse mediante reformas en los países afortunados (muy raros, si no enteramente desconocidos) donde la clase de los propietarios y capitalistas, la burguesía, imbuida de un espíritu de sabiduría que en modo alguno posee en la actualidad y viendo la inminencia de la Revolución Social, intentara llegar a un arreglo con el mundo del trabajo. Es este caso, y solo en él, el camino de las reformas pacíficas se presenta como una posibilidad. Mediante una serie de modificaciones sucesivas, combinadas inteligentemente y acordadas de modo amigable entre el obrero y la burguesía, sería posible abolir por completo el derecho hereditario en veinte o treinta años, y sustituir la forma actual de propiedad, así como el trabajo y la educación existentes, por una propiedad colectiva y un trabajo colectivo, y por una educación o instrucción integral.

Nos es imposible determinar el carácter preciso de tales reformas, pues tendrán que adecuarse a la situación específica de cada país. Pero en todos los países la meta sigue siendo idéntica: el establecimiento de una propiedad y un trabajo colectivos, la libertad de cada uno con igualdad para todos.

El método de la revolución será naturalmente el más corto y simple. Las revoluciones nunca las hacen individuos o asociaciones. Las provoca la fuerza de las circunstancias. Es preciso que nosotros comprendamos de una vez por todas que el primer día de la Revolución el derecho hereditario será simplemente abolido, y junto a él serán abolidos también el Estado y el derecho jurídico, para que sobre las ruinas de todas esas iniquidades, saltando sobre todas las fronteras políticas y nacionales, pueda surgir un nuevo mundo internacional, el mundo del trabajo, la ciencia, la libertad y la igualdad, mundo organizado de abajo a arriba por la libre asociación de todas las agrupaciones de productores.[15]

Derecho humano o racional. Tendiendo a la emancipación efectiva y final del pueblo, mantenemos el siguiente programa:

Abolición del derecho a heredar la propiedad. Igualación de los derechos políticos y socio-económicos de las mujeres con los de los hombres. Por con-

[15] IR; F V 199-209.

siguiente, queremos la abolición del derecho familiar y del matrimonio —tanto eclesiástico como civil—, [que están] vinculados inseparablemente al derecho hereditario.

La verdad económica básica se apoya sobre dos premisas fundamentales:

La tierra solo pertenece a quienes la cultivan con sus propias manos, a las comunas agrícolas. El capital y todos los instrumentos de producción pertenecen a los obreros, a las asociaciones de obreros.

La organización política futura debe ser una federación libre de trabajadores, una federación de asociaciones de obreros agrícolas e industriales.

Por consiguiente, en nombre de la emancipación política, queremos en primer lugar la abolición del Estado y la extirpación del principio estatal, junto con todas las instituciones eclesiásticas, políticas, militares, burocráticas, jurídicas, académicas, financieras y económicas.

Derecho nacional. Queremos plena libertad para todas las naciones, con el derecho a una plena auto-determinación para cada pueblo de acuerdo con sus propios instintos, necesidades y voluntad.[16] Todo pueblo, como toda persona, solo puede ser lo que es, e indudablemente tiene el derecho a ser él mismo.

Esto resume el llamado derecho nacional. Pero si un pueblo o una persona existe de cierta manera y no puede existir de ninguna otra no se sigue de ello que tengan el derecho (ni que les sea beneficioso) elevar la nacionalidad o la individualidad a principios específicos, o que merezca la pena hacer mucho ruido en tomo a esos supuestos principios.[17]

[16] OP; R III 97.

[17] STA; R I 115.

13. Poder y autoridad

El instinto del poder. Todos los hombres poseen un instinto natural hacia el poder que tiene su origen en la ley básica de la vida, donde todo individuo se ve forzado a mantener una lucha incesante para asegurar su existencia o afirmar sus derechos. Esta lucha entre los hombres empezó con el canibalismo; continuó luego a lo largo de los siglos bajo diversas banderas religiosas, y pasó sucesivamente por todas las formas de la esclavitud y la servidumbre, humanizándose muy despacio, poco a poco, y pareciendo recaer a veces en el salvajismo primitivo. Actualmente esa lucha tiene lugar bajo el doble aspecto de la explotación del trabajo asalariado por parte del capital, y de la opresión política, jurídica, civil, militar y policíaca por el Estado y la Iglesia, y por la burocracia estatal; y continúa brotando dentro de todos los individuos nacidos en la sociedad el deseo, la necesidad y a veces la inevitabilidad de mandar y explotar a otras personas.

El instinto del poder es la fuerza más negativa de la historia. Vemos así que el instinto de mandar a los demás es, en su esencia primitiva, un instinto carnívoro, completamente bestial y salvaje. Bajo la influencia del desarrollo mental de los hombres adopta una forma algo más ideal, y se ennoblece de alguna manera presentándose como instrumento de la razón y devoto siervo de esa abstracción o ficción política que se denomina el bien público. Pero sigue siendo en su esencia igualmente dañino, y se hace todavía más perjudicial cuando, gracias a la aplicación de la ciencia, extiende su horizonte e intensifica el poder de su acción. Si hay un demonio en la historia es el principio del poder. Este principio, junto con la estupidez y la ignorancia de las masas —sobre las cuales se basa siempre y sin las cuales no podría existir— es el que ha producido por sí solo todas las desgracias, todos los crímenes y los hechos más vergonzosos de la historia.

El crecimiento del instinto de poder está determinado por condiciones sociales. E inevitablemente este elemento maldito se encuentra como instinto natural en todo hombre, sin excepción alguna. Todos llevamos dentro de

nosotros mismos los gérmenes de esta pasión de poder, y todo germen, como sabemos, según una ley básica de la vida se desarrolla y crece siempre que encuentre en su medio condiciones favorables. En la sociedad humana esas condiciones son la estupidez, la ignorancia, la indiferencia apática y los hábitos serviles de las masas —por lo cual podríamos decir en justicia que son las propias masas quienes producen esos explotadores, opresores, déspotas, y verdugos de la humanidad de los que son víctimas. Cuando las masas están profundamente hundidas en su sueño, resignadas pacientemente a su degradación y esclavitud, los mejores hombres, los más enérgicos e inteligentes, los más capaces de prestar grandes servicios a la humanidad en un medio distinto, se hacen necesariamente déspotas. A menudo mantienen la ilusión de que trabajan por el bien de aquellos a quienes oprimen. Pero en una sociedad inteligente y bien despierta, que guarde celosamente su libertad y esté dispuesta a defender sus derechos, incluso los individuos más egoístas y malévolos se convierten en buenos miembros de la sociedad. Tal es el poder de la sociedad, cien veces mayor que el de los individuos más fuertes.[1]

El ejercicio del poder es una determinación social negativa. La naturaleza del hombre está constituida de tal manera que si tiene la posibilidad de hacer el mal, es decir, de alimentar su vanidad, su ambición y su avidez a expensas de otros, hará sin duda pleno uso de tal oportunidad. Por supuesto, todos nosotros somos socialistas y revolucionarios sinceros; no obstante, si se nos diese poder, aunque solo fuese por el breve plazo de unos pocos meses, no seríamos lo que somos ahora. Estamos convencidos como socialistas, vosotros y yo, de que el medio social, la posición social y las condiciones de existencia son más poderosas que la inteligencia y la voluntad del individuo más fuerte y poderoso; y precisamente por este motivo exigimos una igualdad no natural sino social de los individuos como condición para la justicia y fundamento de la moralidad. Por eso detestamos el poder, todo poder, al igual que el pueblo lo detesta.[2]

A nadie debe confiársele el poder, pues cualquier individuo investido de autoridad debe, por la fuerza de una ley social inmutable convertirse en un opresor y explotador de la sociedad.[3]

[1] PA; F VI 16-18.
[2] CL; F VI 343-344.
[3] STA; R I236.

Somos, de hecho, enemigos de toda autoridad, pues comprendemos que el poder y la autoridad corrompen a quienes los ejercen tanto como a quienes se ven forzados a someterse a ellos. Bajo su dañina influencia algunos pasan a ser déspotas ambiciosos, ávidos de poder y codiciosos de ganancia, explotadores de la sociedad en su propio beneficio o en el de su clase, mientras otros se convierten en esclavos.[4]

El ejercicio de la autoridad no puede pretender una base científica. La gran desdicha es que muchas leyes naturales ya establecidas por la ciencia siguen siendo desconocidas para las masas gracias a la solícita atención de esos gobiernos tutelares que, como sabemos, solo existen para bien del pueblo. Y hay también otra dificultad: a saber, que la mayoría de las leyes naturales inmanentes al desarrollo de la sociedad humana —tan necesarias, invariables e inevitables como las leyes rectoras del mundo físico— no han sido debidamente reconocidas y establecidas por la propia ciencia.

Una vez reconocidas, primero por la ciencia y luego por el pueblo gracias a un sistema amplio de educación e instrucción popular —una vez que se hayan convertido en parte de la conciencia general— la cuestión de la libertad quedará resuelta. Las autoridades más recalcitrantes tendrían entonces que admitir que para lo sucesivo no habrá necesidad de organización, administración o legislación política. Esas tres cosas —emanadas de la voluntad del soberano, de la voluntad de un Parlamento elegido por sufragio universal, o incluso acordes con el sistema de las leyes naturales (cosa que nunca ha sucedido y nunca sucederá) son siempre igualmente dañinas y hostiles para la libertad del pueblo, porque le imponen un sistema de leyes externas, y por tanto despóticas.

Las leyes naturales deben ser libremente aceptadas. La libertad del hombre consiste exclusivamente en obedecer a las leyes naturales porque las ha reconocido *él mismo* como tales, y no porque le sean impuestas desde alguna voluntad externa —divina o humana, colectiva o individual.

Dictadura de los científicos. Supongamos una academia instruida, compuesta por los representantes más ilustres de la ciencia; supongamos que se encargara a esa academia la legislación y la organización de la sociedad, y que inspirada exclusivamente por el más puro amor a la sociedad solo promulgase leyes absolutamente acordes con los últimos descubrimientos de la

[4] *Ibíd.*, 238.

ciencia. Pues bien, mantengo que esa legislación y esa organización serían monstruosidades, por dos razones.

En primer lugar, la ciencia humana es siempre y necesariamente imperfecta; comparando lo descubierto con lo que queda por descubrir, podemos afirmar que está todavía en su cuna. Esto es cierto en tal medida que si fuésemos a forzar la vida práctica de los hombres, tanto en lo colectivo como en lo individual, de modo acorde estricta y exclusivamente con los últimos datos de la ciencia condenaríamos a la sociedad y a los individuos al martirio sobre un lecho de Procusto que pronto los dislocaría y ahogaría, ya que la vida es siempre algo infinitamente mayor que la ciencia.

La segunda razón es esta: una sociedad que obedeciera una legislación emanada de alguna academia científica no por comprender lo razonable de ella (en cuyo caso la existencia de la academia se haría pronto inútil) sino porque esta legislación emanaba de la academia y se imponía en nombre de una ciencia venerada sin ser comprendida, sería una sociedad de bestias y no de hombres. Sería una segunda edición de la miserable república paraguaya, que durante tanto tiempo se sometió a la regla de la Compañía de Jesús. Tal sociedad se hundiría rápidamente en el más bajo estado de la idiocia.

Pero hay también una tercera razón que hace imposible semejante gobierno. Esta razón es que una academia científica investida de un poder absoluto y soberano acabaría inevitable y rápidamente convirtiéndose en una institución moral e intelectualmente corrompida, aunque estuviera compuesta por los hombres más ilustres. Tal ha sido la historia de las academias cuando los privilegios atribuidos a ellas eran escasos y de poca entidad. El genio científico más grande se deteriora inevitablemente y se hace soberbio tan pronto como se convierte en un académico y en un sabio oficial. Pierde su espontaneidad, su audacia revolucionaria, esa característica salvaje e inquietante de los más grandes genios, cuyo destino ha sido siempre destruir viejos mundos decrépitos y sentar los fundamentos de otros nuevos. Sin duda, nuestro académico gana en buenas maneras, en sabiduría cosmopolita y pragmática lo que pierde en poder de pensamiento.

Los científicos no están exceptuados de la ley de la igualdad. Lo característico del privilegio y de toda posición privilegiada es destruir las mentes y los corazones de los hombres. Un hombre privilegiado política o económicamente es un hombre intelectual y moralmente depravado. Esta es una ley social que no admite excepción, igualmente válida para naciones enteras y

para clases, grupos sociales e individuos. Es la ley de la igualdad, condición suprema de la libertad y la humanidad.

Un cuerpo científico a quien se confíe el gobierno de la sociedad terminaría pronto prescindiendo de la ciencia y dedicándose a algún otro empeño. Y este empeño, como ocurre en todos los poderes establecidos, sería intentar perpetuarse haciendo que la sociedad confiada a su custodia se vaya embruteciendo de modo creciente y necesite, por tanto, cada vez más su dirección y gobierno.

Y lo que es cierto de las academias científicas, es también cierto para todas las asambleas constituyentes y cuerpos legislativos, incluso para los elegidos por sufragio universal. Es cierto que la composición de estos últimos cuerpos puede cambiarse, pero eso no impide la formación en unos pocos años de un cuerpo de políticos, privilegiado de hecho si no de derecho, que entregándose exclusivamente a la dirección de los asuntos públicos de un país, termina por formar una especie de aristocracia política u oligarquía. Piénsese en los Estados Unidos de América y en Suiza.

Por tanto, no es necesaria ninguna legislación externa ni ninguna autoridad; a esos efectos una es separable de la otra, y ambas tienden a esclavizar a la sociedad y a degradar mentalmente a los propios legisladores.[5]

En los buenos viejos tiempos, cuando la fe cristiana —todavía inconmovida y representada principalmente por la Iglesia Católica Romana— florecía en toda su fuerza, Dios no tenía dificultad en designar a sus elegidos. Se admitía que todos los soberanos, grandes y pequeños, reinaban por la gracia de Dios, a no ser que estuvieran excomulgados; la propia nobleza basaba sus privilegios en la bendición de la Santa Iglesia. Hasta el protestantismo, que contribuyó poderosamente a la destrucción de la fe —naturalmente, contra su voluntad— dejó en este sentido perfectamente intacta la doctrina cristiana. «Porque no hay poder sino el que procede de Dios», decía repitiendo las palabras de San Pablo. El protestantismo reforzó incluso la autoridad del soberano, proclamando que procedía directamente de Dios sin necesitar la intervención de la Iglesia, y sometiendo a esta última al poder del soberano.

Pero desde que la filosofía del último siglo [el XVII], actuando al unísono con la revolución burguesa, asestó un golpe mortal a la fe y derrocó a todas las instituciones basadas sobre ella, la doctrina de la autoridad tuvo grandes

[5] KGE; R II 165-168; GAS 29-32.

dificultades para volver a establecerse en la conciencia de los hombres. Naturalmente, los soberanos actuales siguen considerándose-gobernantes «por la gracia de Dios», pero esas palabras —que en un tiempo poseían un significado real, poderoso y palpitante de vida— constituyen una frase caduca, banal y esencialmente sin sentido para las clases educadas, e incluso para una parte del propio pueblo. Napoleón III intentó rejuvenecerla añadiéndole otra frase: «Y por la voluntad del pueblo», que unida a la primera o bien anula su significado (con lo cual se anula a sí misma), o significa que Dios quiere en todo caso lo que quiere el pueblo.

Lo que queda por hacer es precisar la voluntad del pueblo y descubrir qué órgano político la expresa fielmente. Los demócratas radicales imaginan que una Asamblea elegida por sufragio universal es el órgano más adecuado para ese propósito. Otros, los demócratas todavía más radicales, le añaden el *referéndum*, la votación directa de todo el pueblo para cualquier ley más o menos importante. Todos ellos —conservadores, liberales, moderados y radicales extremos— coinciden en un punto: que el pueblo debe ser gobernado; el pueblo puede elegir a sus rectores y maestros, o puede que se le impongan, pero en todo caso ha de tener rectores y maestros. Falto de inteligencia, el pueblo debe dejarse guiar por quienes la poseen.

La razón de las clases privilegiadas a la luz de su aceptación de dictaduras bárbaras. Mientras en los siglos pasados se exigía la autoridad en nombre de Dios, los doctrinarios la exigen ahora en nombre de la razón. Quienes piden el poder ahora ya no son los sacerdotes de una religión desintegrada, sino los sacerdotes oficiales de la razón doctrinaria, y esto acontece cuando se ha hecho evidente la ruina de esa razón. Porque nunca el pueblo educado e instruido —y en general las clases ilustradas— mostró una degradación moral, una cobardía, un egoísmo y una falta tan completa de convicciones como en nuestros días. Debido a esta cobardía sigue siendo estúpido a pesar de su formación, y solo comprende una cosa: conservar lo que existe, esperando detener por pura demencia el curso de la historia con la fuerza brutal de una dictadura militar ante la que se han postrado vergonzosamente esas clases.

Bancarrota moral de la vieja intelectualidad. Lo mismo que en los viejos días los representantes de la razón y la autoridad divina —la Iglesia y los sacerdotes— se aliaron demasiado abiertamente con la explotación económica de las masas, y esta fue la causa principal de su caída, así se han identificado ahora demasiado abiertamente los representantes de la razón y la auto-

ridad humana —el Estado, las sociedades instruidas y las clases ilustradas— con el negocio de la cruel e inicua explotación para retener la más leve fuerza moral o el mínimo prestigio. Condenados por su propia conciencia, se sienten expuestos ante todos, y no tienen recurso alguno contra el desprecio que, como ellos saben, tienen bien merecido salvo los argumentos feroces de una violencia organizada y armada. Una organización basada en tres cosas detestables, la burocracia, la policía y un ejército permanente: esto es lo que constituye ahora el Estado, cuerpo visible de la argumentación explotadora y doctrinaria de las clases privilegiadas.

La aparición de un nuevo razonamiento y el ascenso de una perspectiva libertaria. En contraste con este razonamiento corrompido y moribundo, está comenzando a despertar y a cristalizar en el seno del pueblo un espíritu nuevo, joven y vigoroso. Está lleno de vida y de esperanzas para el futuro; naturalmente, no está del todo desarrollado con respecto a la ciencia, pero aspira ansiosamente a una nueva ciencia despejada de todas las estupideces de la metafísica y la teología. Esta nueva lógica no tendrá profesores diplomados, ni profetas, ni sacerdotes; y tampoco fundará una nueva Iglesia o un nuevo Estado, porque extrae su poder de cada uno y de todos. Destruirá los últimos vestigios de este condenado y funesto principio de autoridad humana y divina, y devolviendo a cada uno su plena libertad realizará la igualdad, la solidaridad y la fraternidad de la humanidad.[6]

El verdadero papel y función del experto. ¿Se deduce de ello que rechazo toda autoridad? No; lejos de mi intención mantener tal idea. En asunto de botas, delego en la autoridad del zapatero. Cuando se trata de casas, canales o carreteras, consulto la autoridad del arquitecto o ingeniero. Para cada tipo específico de conocimiento recurro al científico de esa rama. Le escucho libremente y con todo el respeto que me merece su inteligencia, su carácter y sus conocimientos, aunque siempre me reserve el derecho indiscutible a la crítica y el control. Y no quedo satisfecho consultando a un solo especialista que sea una autoridad en cierto campo; consulto a varios. Comparo sus opiniones y elijo la que me parece más sensata.

Pero no reconozco autoridad infalible, ni siquiera en cuestiones de carácter completamente específico. En consecuencia, sea cual fuere el respeto que pueda sentir hacia la honestidad y sinceridad de tales y cuales individuos, no

[6] KGE; R II 293; F I 320-322.

tengo fe absoluta en persona alguna. Tal fe sería funesta para mi razón, para mi libertad y para el éxito de mis empresas: me transformaría inmediatamente en un esclavo estúpido, en un instrumento de la voluntad y los intereses de otros.

Si me inclino ante la autoridad de los especialistas y me declaro dispuesto a seguir en cierta medida y mientras me parezca necesario sus indicaciones generales e incluso sus directrices, no es porque su autoridad me la impongan ni los hombres ni Dios. En otro caso la rechazaría con horror y enviaría al diablo sus consejos, sus direcciones y su conocimiento, cierto de que me harían pagar, con la pérdida de mi libertad y mi propia estima, una cifra desmesurada en comparación con jirones de verdad envueltos en una multitud de mentiras, pues eso es todo cuanto podrían darme.

Si me inclino ante la autoridad de los especialistas porque me la impone mi propia razón. Soy consciente de que solo puedo abarcar en todos sus detalles y desarrollos positivos una parte muy pequeña del conocimiento humano. Ni siquiera la mayor de las inteligencias sería capaz de abarcar la totalidad. De ello resulta, para la ciencia tanto como para la industria, la necesidad de la división y asociación del trabajo. Tomo y doy: tal es la vida humana. Cada uno es un dirigente competente y a su vez está dirigido por otros. En consecuencia, no hay autoridad fija y constante, sino un intercambio continuo de autoridad y subordinación mutuas, temporales y, sobre todo, voluntarias.

El gobierno de superhombres. Esta misma razón me impide reconocer una autoridad fija, constante y universal, porque no hay hombre universal capaz de abarcar todas las ciencias, todas las ramas de la vida social en su riqueza de detalles, y solo esto hace posible la aplicación de la ciencia a la vida. Si alguna vez pudiera cumplirse tal universalidad en un hombre singular, y si quisiese hacer uso de ella para imponernos su autoridad sería necesario expulsarlo de la sociedad, porque el ejercicio de esa autoridad por su parte reduciría a todos los demás a la esclavitud y a la idiocia.

No creo que la sociedad deba maltratar a los hombres de genio como ha hecho hasta el presente; pero tampoco creo que deba mimarlos, y mucho menos concederles cualesquiera privilegios o derechos exclusivos. Y esto por tres razones: primero, porque ha sucedido frecuentemente que la sociedad tomó por hombre de genio a un charlatán; segundo, porque a través de un sistema de privilegios semejantes, hasta un verdadero hombre de genio pue-

de transformarse en un charlatán, desmoralizado y degradado; y por último, porque así podría la sociedad erigir a un déspota sobre ella.

Resumo: reconocemos, pues, la autoridad absoluta de la ciencia, porque la ciencia tiene por objeto solo la reproducción mentalmente elaborada y tan sistemática como resulta posible de las leyes naturales inmanentes a la vida material, intelectual y moral del mundo físico y moral, que constituyen de hecho un solo e idéntico mundo natural. Fuera de esta única autoridad legítima —legítima porque es racional y está en armonía con la libertad humana— declaramos falsas, arbitrarias y funestas a todas las demás autoridades.

La autoridad de la ciencia no es idéntica a la autoridad de los sabios. Admitimos la autoridad absoluta de la ciencia, pero rechazamos la infalibilidad y universalidad de los representantes de la ciencia. En nuestra Iglesia —si se me permite utilizar por un momento una expresión que por lo demás detesto, pues la Iglesia y el Estado son mis dos espantajos—, en nuestra Iglesia, como en la Iglesia protestante, tenemos un jefe, un Cristo invisible: la ciencia, y, al igual que los protestantes, pero siendo todavía más coherentes que ellos, no toleraremos ningún Papa, ningún Concilio ni cónclave de cardenales infalibles ni a los obispos, ni siquiera a los sacerdotes. Nuestro Cristo difiere del Cristo protestante y cristiano en no ser un ente personal, sino impersonal. El Cristo de la cristiandad, ya completado en un pasado eterno, aparece como un ente perfecto, mientras la realización y perfección de nuestro Cristo —la ciencia— está por completo en el futuro; lo que equivale a decir que esos fines jamás serán realizados. Por ello, al reconocer a la *ciencia absoluta* como la única autoridad absoluta, no comprometemos en modo alguno nuestra libertad.

La ciencia absoluta es un concepto dinámico de un infinito proceso de devenir. Con las palabras «ciencia absoluta» quiero indicar la ciencia verdaderamente universal que reproduce idealmente, en toda su amplitud y en sus infinitos detalles, el universo, el sistema o la coordinación de todas las leyes naturales manifestadas por el incesante desarrollo de los mundos. Es evidente que dicha ciencia, sublime objeto de todos los esfuerzos de la mente humana, jamás será realizada plena y absolutamente. Así pues, nuestro Cristo quedará eternamente incompleto, circunstancia que debe bajar los humos de sus representantes diplomados entre nosotros. Frente a Dios Hijo, en cuyo nombre quieren imponemos su autoridad insolente y pedante, apelamos a Dios Padre, que es el mundo real, la vida real, de la que él (el Hijo) es solo

una expresión demasiado imperfecta —mientras nosotros, seres reales, que vivimos, trabajamos, luchamos, amamos, aspiramos, disfrutamos y sufrimos, somos sus representantes directos.

Pero si bien rechazamos la autoridad absoluta, universal e infalible de los hombres de ciencia, nos inclinamos con gusto ante la autoridad respetable aunque relativa, temporal y muy restringida de los representantes de ciencias especializadas; nos satisface enteramente consultarles en las ocasiones oportunas, y agradecemos mucho la valiosa información que puedan transmitimos —a condición de que estén deseosos de recibir consejos semejantes por nuestra parte cuando se trate de asuntos en los cuales tengamos una instrucción superior a la suya.

En general, no deseamos nada mejor que ver a los hombres dotados de gran conocimiento, gran experiencia, grandes mentes, y sobre todo grandes corazones, ejercer sobre nosotros una influencia natural y legítima siempre que esa influencia sea libremente aceptada y nunca impuesta en nombre de autoridad oficial alguna, celeste o terrestre. Aceptamos todas las autoridades naturales y todas las influencias de hecho, pero ninguna de derecho; porque toda autoridad e influencia de derecho, impuesta oficialmente como tal, pondría inevitablemente… la esclavitud y el absurdo.[7]

La autoridad que emana de la experiencia colectiva de individuos libres e iguales. La única autoridad grande y omnipotente, a un tiempo natural y racional, la única que podemos respetar, será la del espíritu colectivo y público de una sociedad fundada sobre la igualdad y la solidaridad, y sobre el respeto humano mutuo de todos sus miembros. Sí, esta es una autoridad en modo alguno divina, enteramente humana, pero ante la cual nos inclinaremos con gusto, seguros de que emancipará a los hombres en vez de esclavizarlos. Será mil veces más poderosa que todas vuestras autoridades divinas, teológicas, metafísicas y judiciales establecidas por la Iglesia y el Estado, más poderosa que vuestros códigos penales, vuestros carceleros y vuestros verdugos.[8]

El ideal del anarquismo. En una palabra, rechazamos toda legislación y autoridad privilegiada, diplomada, oficial y legal, aunque provenga del sufragio universal, convencidos de que solo puede desembocar en beneficio de una

[7] *Ibíd.*, R II 171-172.
[8] *Ibíd.*, 177-178.

minoría dominante y explotadora, frente a los intereses de la gran mayoría esclavizada. En este sentido es en el que somos realmente anarquistas.[9]

[9] *Ibíd.*, R II 172; F III 60.

14. La centralización estatal y sus efectos

La centralización política es destructiva para la libertad. La centralización política creada por el Partido Radical [de Suiza] es destructiva para la libertad… El viejo régimen de autonomía cantonal garantizaba la libertad y la independencia nacional de Suiza mucho mejor que el actual sistema de centralización.

Si la libertad ha hecho recientemente notables progresos en varios de los antiguos cantones reaccionarios, no se debe en absoluto a los nuevos poderes con que fueron investidas las autoridades federales por la Constitución de 1848; esto [el progreso en los cantones atrasados] se debe exclusivamente al desarrollo intelectual producido mientras tanto, y al paso del tiempo. Todo el progreso logrado desde 1848 en el dominio federal es de índole económica, como la introducción de una moneda única, un patrón único de pesos y medidas, obras públicas a gran escala, tratados comerciales, etc.

Centralización económica y política. Se afirmará que la centralización económica solo es posible a través de una centralización política, que una implica la otra, y que ambas son necesarias y beneficiosas en la misma medida. Nada de eso, decimos. La centralización, económica, condición esencial de la civilización, crea libertad; pero la centralización política la mata, destruye en beneficio del gobierno y las clases gobernantes la vida y la acción espontánea del pueblo. La concentración de poder político solo puede producir esclavitud, porque la libertad y el poder se excluyen mutuamente. Todo gobierno —incluso el más democrático— es enemigo natural de la libertad, y cuanto más fuerte es, cuanto más se concentra su poder, más opresivo se vuelve. Estas verdades son tan simples y claras que nos avergüenza tener que repetirlas.[1]

[1] BB; F II 33-34.

La lección de Suiza. Las experiencias de los últimos veintidós años [1848-1870] muestran que la centralización política ha resultado funesta para Suiza. Destruye la libertad del país, compromete su independencia, lo transforma en un *gendarme* complaciente y servil ante todos los déspotas poderosos de Europa. Reduciendo su fuerza moral, la centralización política compromete la existencia material del país.[2]

La última palabra en la centralización política. Cavaignac, que prestó un servicio tan valioso a la reacción francesa e internacional, fue a pesar de todo un hombre de sinceras convicciones republicanas. ¿No es significativo que fuera un republicano el hombre destinado a sentar las primeras bases para la dictadura militar en Europa, adelantado en línea directa de Napoleón III y el Emperador alemán, lo mismo que el destino de otro republicano y famoso predecesor, Robespierre, fue preparar el camino para el despotismo estatal personificado por Napoleón? ¿No prueba esto que la absorbente y abrumadora disciplina militar —ideal del Imperio pan-germánico— es la última palabra inevitable en la centralización estatal burguesa, en la civilización burguesa?

La centralización en Alemania. Sea como fuere, los nobles, la burocracia, la casta gobernante y los príncipes le tomaron un gran afecto a Cavaignac, y muy estimulados por su éxito, recobraron visiblemente el valor y empezaron a prepararse para nuevas luchas.[3]

Las ricas provincias conquistadas, y la inmensa cantidad de materiales de guerra capturados, han permitido a Alemania mantener un enorme ejército permanente. La creación del Imperio y su sometimiento orgánico a la autocracia prusiana, la erección y preparación militar de nuevas fortalezas y, por último, la construcción de la flota han contribuido mucho al fortalecimiento del poderío alemán. Pero su apoyo principal está sobre todo en la profunda e innegable simpatía popular.

Como dijo uno de nuestros amigos suizos: «Ahora todo sastre alemán que viva en Japón, China o Moscú siente que tiene tras él a la marina alemana y a todo el poder germánico. Y este orgulloso pensamiento le exalta furiosamente. Para el alemán ha llegado al fin el día en que, apoyado sobre la fuerza armada del Estado, puede decir con el mismo orgullo que el inglés o el americano [cuando hablan de su propia nacionalidad], 'soy un alemán'». Desde

[2] *Ibíd.*, 57.

[3] STA; R I 270.

luego, pero el inglés o el americano, cuando dicen «soy un inglés» o «soy un americano», dicen «soy un hombre libre», mientras el alemán dice «soy un esclavo, pero mi emperador es más fuerte que todos los demás soberanos, y el soldado alemán, que me está estrangulando, acabará estrangulándoos a todos vosotros».

El pueblo alemán se inclina hacia la disciplina. ¿Se conformará el pueblo alemán mucho tiempo con este pensamiento? ¿Quién puede decirlo?

Los alemanes han estado echando de menos tanto tiempo un único Estado [totalitario] con un único palo, que probablemente disfrutarán el éxtasis presente durante mucho tiempo. A cada pueblo su gusto, y el gusto del pueblo alemán va en el sentido de un regio palo manejado por el Estado.

Efectos morales de la centralización estatal. Nadie puede seriamente dudar de que con la exuberante centralización estatal comenzarán —en realidad, han comenzado ya— a desarrollarse en Alemania todos los principios del mal, toda la corrupción y todas las causas de desintegración interna que siempre van de la mano con la centralización política.

Esto es tanto menos dudoso cuanto que el proceso de desintegración moral e intelectual ya ha comenzado; basta leer las revistas alemanas de orientación conservadora o moderada para encontrar descripciones de la corrupción esparcida por el pueblo alemán, que hasta el presente, como sabemos, había sido el más honesto del mundo.

Este resultado inevitable del monopolio capitalista se ve acompañado siempre y en todas partes por la intensificación y ampliación de la centralización estatal.[4]

La centralización política es un instrumento para distorsionar el progreso político de la nación francesa. Estamos convencidos de que si Francia perdió por dos veces su libertad y vio convertirse su república democrática en una dictadura militar, la culpa no se encuentra en el carácter del pueblo, sino en la *centralización política*. Esta centralización, preparada mucho tiempo atrás por los reyes y estadistas franceses, personificada más tarde en un hombre al que la aduladora retórica de la corte llamó el Gran Rey, hundida después en el abismo por los vergonzosos desórdenes de una monarquía decrépita, habría perecido en el cieno de no verse alzada por la poderosa mano de la Revolución. Por extraño que parezca, esa gran Revolución que, por pri-

[4] *Ibíd.*, 312-313.

mera vez en la historia, había proclamado no solo la libertad del ciudadano sino la del hombre, haciéndose heredera de la monarquía destruida por ella, revivió al mismo tiempo esta negación de la libertad: *la centralización y la omnipotencia del Estado*.

Recreada por la Asamblea Constituyente y combatida, aunque con poco éxito, por los girondinos, esta centralización política fue completada por la Convención Nacional. Robespierre y Saint-Just fueron los verdaderos restauradores de la centralización. La nueva máquina gubernamental no prescindió de nada, ni siquiera del Ser Supremo, con el culto al Estado. Esa máquina solo esperaba a un mecánico ingenioso para mostrar al asombrado mundo las posibilidades de poderosa opresión con que la habían dotado sus imprudentes constructores… y entonces vino Napoleón.

Así, esa revolución, que al principio estaba inspirada por el amor a la humanidad y la libertad, solo por llegar a creer en la posibilidad de reconciliar ambos conceptos con la centralización estatal, se suicidó y mató a los dos, poniendo en su lugar solo una dictadura militar, el Cesarismo.

El federalismo es el ideal político de una sociedad nueva. ¿No es obvio, pues, señores, que a fin de salvaguardar la libertad y la paz en Europa hemos de oponer los saludables principios del federalismo a esta monstruosa y opresiva centralización de los Estados militares, burocráticos, despóticos, monárquicos, constitucionales o incluso republicanos?

Por eso mismo todos los que deseen realmente la emancipación de Europa deben tener bien claro que, a pesar de nuestras simpatías por las grandes ideas socialistas y humanitarias proclamadas en la Revolución Francesa, hemos de rechazar su política estatal y adoptar resueltamente la política de libertad perseguida por los norteamericanos.[5]

[5] FSAT; F I 11-13.

15. El elemento de la disciplina

<strong>El culto místico a la autoridad en la Francia de Napoleón III. Con la disciplina y la confianza acontece lo mismo que con la unión. Todas ellas son cosas excelentes cuando se ponen en el lugar adecuado, pero desastrosas cuando se aplican a personas que no las merecen. Siendo un apasionado amante de la libertad, confieso desconfiar mucho de quienes tienen siempre la palabra *disciplina* en los labios. Resulta extremadamente peligrosa, especialmente en Francia, donde la mayor parte del tiempo disciplina significa despotismo por una parte, y automatismo por la otra. El culto místico a la autoridad, el amor a mandar y el hábito de obedecer órdenes ha destruido en la sociedad francesa y en la gran mayoría de sus individuos todo sentimiento de libertad y toda fe en el orden espontáneo y viviente que solo puede crear la libertad.

Habladles de libertad, y se producirá un clamor en tomo al desorden. Porque les parece que tan pronto como dejara de funcionar la disciplina opresiva y violenta del Estado, todos saltarían al pescuezo de su vecino y la sociedad perecería. En ello está el sorprendente secreto de la esclavitud que la sociedad francesa ha construido desde su Gran Revolución. Robespierre y los jacobinos legaron el culto a la disciplina estatal. Y este culto —que encontraréis íntegramente entre vuestros burgueses republicanos, oficiales u oficiosos— está arruinando actualmente a Francia.

La está arruinando por el camino de paralizar la única fuente y el único medio de emancipación que le queda abierto: el desencadenamiento de las fuerzas populares del país. Está arruinando a Francia haciéndola buscar su salvación en la autoridad y en la acción ilusoria del Estado, que en el momento actual solo representa vanas pretensiones despóticas que van de la mano con una absoluta impotencia.

La libertad es compatible con la disciplina. Siendo hostil, como soy, a todo cuanto se denomina disciplina en Francia, admito a pesar de ello que un cierto tipo de disciplina, una disciplina no automática sino voluntaria y

consciente, perfectamente acorde con la libertad de los individuos, es y será siempre necesaria donde un gran número de ellos, libremente unidos, emprendan cualquier tipo de trabajo o acción colectiva. Bajo tales condiciones, la disciplina es simplemente la coordinación voluntaria y consciente de todos los esfuerzos individuales hacia una meta común.

En el momento de la acción, en el seno de una lucha, los papeles se distribuyen espontáneamente de acuerdo con las actitudes de cada uno, evaluadas y enjuiciadas por el conjunto; algunos dirigen y mandan, mientras otros ejecutan las órdenes. Pero no hay funciones fijas y petrificadas, nada se vincula irrevocablemente a una persona. No existe el orden y el escalafón jerárquico, por lo cual el dirigente de ayer puede transformarse en el subordinado de hoy. Nadie se eleva sobre los demás, y si así sucede durante algún tiempo, es solo para volver después a su antigua posición, como retornan siempre las olas del mar al saludable nivel de la igualdad.

La difusión del poder. En dicho sistema el poder, hablando con propiedad, ya no existe. El poder se difunde colectivamente y se transforma en expresión sincera de la libertad de cada uno en el fiel y serio cumplimiento de la voluntad de todos; cada uno obedece porque quien manda ese día solo dicta lo que él mismo —es decir, cualquier individuo— desea.

Esta es la única verdadera disciplina humana, la disciplina necesaria para la organización de la libertad. Los estadistas republicanos no predican este tipo de disciplina. Quieren la vieja disciplina francesa, automática, rutinaria y ciega. Quieren un jefe, no una persona libremente elegida para un solo día, sino alguien impuesto por el Estado durante largo tiempo, si no para siempre; este director manda y los demás obedecen. Os dirán que la salvación de Francia —e incluso la libertad de Francia— solo es posible a este precio. Por ello, la obediencia pasiva —fundamento de todo despotismo— será la piedra miliar sobre la cual fundaréis vuestra República.

Pero si este jefe mío me ordena volver las armas contra esa misma República o traicionar a Francia en favor de los prusianos, ¿debo o no obedecer esa orden? Si obedezco, traiciono a Francia; si desobedezco, violo y rompo la disciplina que deseáis imponerme como único medio para la salvación de Francia.

La disciplina autoritaria ante la profunda crisis política de 1871. Y no me digáis que este dilema, cuya solución os pido, constituye un problema ocioso. No, es un problema de palpitante urgencia, porque los soldados se

enfrentan ahora a las dolorosas alternativas de este dilema. ¿Quien no sabe que sus jefes, sus generales y la gran mayoría de sus oficiales superiores están entregados en cuerpo y alma al régimen imperial? ¿Quién no sabe que están en todas partes conspirando y maquinando abiertamente contra la República? ¿Qué han de hacer los soldados? Si obedecen, traicionan a Francia. Y si desobedecen, destruirán lo que queda de vuestro ej ército regular.

La Revolución destruye la disciplina ciega. Para los republicanos, para los partidarios del Estado, del orden público y la disciplina, este dilema es insoluble. Para nosotros socialistas revolucionarios, no presenta dificultad alguna Desde luego, deben desobedecer; deben rebelarse, romper esta disciplina y destruir la organización actual del ejército regular; en nombre de la salvación de Francia, deben aniquilar a este Estado fantasma, impotente para hacer el bien, pero poderoso para el mal.[1]

[1] KGE; R II 23-25; F II 296-299.

Parte III. El sistema del anarquismo

1. Libertad e Igualdad

Leyes naturales y leyes hechas por el hombre. El hombre nunca puede ser absolutamente libre en relación con las leyes naturales y sociales.[1]

¿Qué es la libertad? ¿Qué es la esclavitud? ¿Consiste la libertad del hombre en una rebelión contra todas las leyes? Diremos *No*, en tanto que esas leyes sean naturales, económicas y sociales; no impuestas autoritariamente, sino inmanentes a las cosas, las relaciones y las situaciones cuyo desarrollo natural es expresado por esas leyes. Diremos *Sí* cuando son leyes políticas y jurídicas, impuestas por el hombre sobre el hombre: sea violentamente por el derecho de la fuerza; sea por el engaño y la hipocresía, en nombre de la religión o de cualquier doctrina; o, finalmente, por la fuerza de la ficción, de la mentira democrática llamada *sufragio universal*.[2]

El hombre no pude rebelarse contra la Naturaleza ni escapar de ella. No es posible la rebelión del hombre contra las leyes de la Naturaleza, por la simple razón de que el hombre mismo es un producto de la Naturaleza y solo existe en virtud de esas leyes, una rebelión por su parte sería… un empeño ridículo, una rebelión contra sí mismo, un verdadero suicidio. El hombre que ha tomado la determinación de destruirse, e incluso lleva a cabo tal designio actúa otra vez de acuerdo con esas mismas leyes naturales, de las que nada puede eximirle: ni el pensamiento, ni los deseos, ni la desesperación, ni otras pasiones, ni la vida, ni la muerte.

El propio hombre no es otra cosa que Naturaleza. Sus sentimientos más sublimes o más monstruosos, las decisiones o manifestaciones más perversas, más egoístas o más heroicas de su voluntad, los pensamientos más abstractos, teológicos o insanos —todo ello no es otra cosa que Naturaleza. La Natura-

---

[1] *Educación integral*; edición rusa, volumen IV, pág. 57; edición francesa, volumen V, pág. 158.

[2] *Consideraciones filosóficas*, edición alemana, volumen I, pág. 215-216.

leza envuelve, penetra, constituye toda su existencia. ¿Cómo podría escapar alguna vez de esta Naturaleza?[3]

Las fuentes del escapismo. Es realmente digno de asombro considerar cómo pudo el hombre concebir esa idea de escapar de la Naturaleza. Siendo su separación de ella completamente imposible, ¿cómo pudo alguna vez el hombre soñar tal cosa? ¿De dónde le vino ese monstruoso sueño? ¿De dónde sino de la *teología*, la ciencia del No-Ser, y más tarde de la *metafísica*, que es la imposible reconciliación de la No-Existencia con la realidad?[4]

Debemos distinguir bien entre las leyes naturales y las leyes autoritarias, arbitrarias, políticas, religiosas, criminales y civiles que las clases privilegiadas han establecido siempre en el curso de la historia para la explotación del trabajo de las masas trabajadoras —leyes que, bajo la pretensión de una moralidad ficticia, fueron siempre fuente de la más profunda inmoralidad. En consecuencia, se impone la obediencia involuntaria e ineludible de todas las leyes que, independientemente del deseo humano, constituyen la auténtica vida de la Naturaleza y la sociedad; y se impone al mismo tiempo la mayor independencia posible de cada individuo en relación con todas las pretensiones de mando procedentes de cualquiera voluntad humana, ya sea individual o colectiva, y que no tiendan a afirmarse mediante de una influencia natural, sino imponiendo su ley, su despotismo.[5]

La libertad no implica la renuncia a ejercer influencia. La libertad de cada hombre es el efecto siempre renovado de una multitud de influencias físicas, mentales y morales determinadas por el medio donde ha nacido, y en el que vive y muere. Querer escapar a esta influencia en nombre de alguna libertad trascendental o divina, autosuficiente y absolutamente egoísta, es tender a la inexistencia; renunciar a ejercer influencia sobre otros significa renunciar a la acción social, o incluso a la acción de los propios pensamientos y sentimientos, lo que de nuevo es tender a la inexistencia. Esa célebre independencia tal exaltada por los idealistas y los metafísicos, y la libertad individual así concebida, no son más que puras naderías.[6]

El colmo de la equivocación se encuentra en quienes ignoran la ley natural y social de la solidaridad humana hasta el extremo de imaginar que la

---

[3] *Ibíd., 216.*

[4] *Ibíd.*, 216.

[5] *Educación integral*; R IV 57; F V 158-159.

[6] *Ibíd., R 57.*

independencia mutua absoluta de los individuos o de las masas es posible o deseable. Desear esto es desear la aniquilación misma de la sociedad, porque la vida social es simplemente esa incesante dependencia mutua de los individuos y de las masas. Todos los individuos, incluso los más fuertes e inteligentes, son en cada instante de sus vidas productores y producto a la vez de la voluntad y la acción de las masas.[7]

En la Naturaleza como en la sociedad humana, que en sí misma no es otra cosa que Naturaleza, todo lo viviente está sometido a la condición suprema de intervenir de la manera más positiva en la vida de otros — interviniendo de una manera tan poderosa como permite la Naturaleza particular de cada individuo dado. Rechazar esta influencia recíproca significa conjurar la muerte en el pleno sentido de la palabra. Y cuando pedimos libertad para las masas no pretendemos haber abolido la influencia natural ejercida sobre ellas por cualquier individuo o grupo de individuos. Lo que queremos es la abolición de las influencias ficticias, privilegiadas, legales y oficiales.[8]

Libertad de conformidad con las leyes naturales. La libertad del hombre consiste simplemente en obedecer a las leyes naturales porque *él mismo* las reconoce como tales, y no porque se las haya impuesto ninguna voluntad extrínseca, divina o humana, colectiva o individual.[9]

En el marco de las leyes naturales, solo hay una clase de libertad posible para el hombre: reconocerlas y aplicarlas cada vez más de acuerdo con el objetivo de emancipación o humanización, individual o colectiva, que se ha propuesto. Esas leyes, una vez reconocidas, ejercen una autoridad que nunca ha sido puesta en duda por la gran masa de la humanidad. Tendríamos que ser, por ejemplo, locos o teólogos —o al menos metafísicos, juristas o economistas burgueses— para rebelarnos contra la ley de que dos más dos suman cuatro. Es preciso tener fe para imaginar que no nos quemaría el fuego o no nos hundiríamos en el agua sin recurrir a algún subterfugio que, a su vez, está fundado en alguna otra ley natural. Pero esas rebeldías o, más bien, esos intentos fantasiosos de rebeldías imposibles, constituyen solo raras excepciones; en general, puede decirse que la masa de la humanidad se deja gobernar

[7] *Afirmación de la Alianza*; edición rusa, volumen V, pág. 48; edición francesa, volumen VI, pág. 87.

[8] *Ibíd.*, R V 49; F VI 88.

[9] *El Imperio látigo-germánico y la revolución social*; edición rusa, volumen II, pág. 166; edición francesa, volumen III, pág. 51.

en su vida cotidiana casi de manera absoluta por el sentido común, es decir, por el conjunto de las leyes naturales generalmente admitidas.[10]

La libertad racional. Ciertamente, con la ayuda del conocimiento y la meditada aplicación de las leyes de la Naturaleza, el hombre se emancipa gradualmente a sí mismo; pero logra su emancipación no en relación con el yugo universal, con el que nacen todas las criaturas vivientes, incluido él mismo, y por el cual se producen y desvanecen todas las cosas existentes en este mundo. El hombre solo se libera a sí mismo de la brutal presión debida a *su* mundo externo, material y social, incluyendo en él todas las cosas y gentes que le rodean. Domina las cosas mediante la ciencia y el trabajo; y sacude el yugo arbitrario de los hombres mediante las revoluciones.

Este es, entonces, el único significado racional de la palabra *libertad*: dominio sobre las cosas externas, *basado en la respetuosa observancia de las leyes de la Naturaleza*; es la independencia de las exigencias y los actos despóticos de los hombres; es la ciencia, el trabajo, la rebelión política y, finalmente, la organización a la vez planificada y libre del medio social acorde con las leyes naturales inmanentes a cada sociedad humana. La primera y la última condición de esta libertad sigue siendo la más absoluta sumisión a la omnipotencia de la Naturaleza, nuestra madre, y la observancia y la aplicación más rigurosa de sus leyes.[11]

Una amplia difusión del conocimiento llevará a la plena libertad. La mayor desgracia reside en que un gran número de leyes naturales, establecidas ya como tales por la ciencia, siguen desconocidas para las masas, gracias a los solícitos cuidados de los gobiernos tutelares que existen, como sabemos, solo para el bien del pueblo. Hay también otra dificultad: a saber, que la mayor parte de las leyes naturales inmanentes al desarrollo de la sociedad humana —tan necesarias, invariables e inevitables como las leyes que gobiernan al mundo físico— no han sido debidamente reconocidas y establecidas por la propia ciencia.[12]

Cuando hayan sido reconocidas —primero por la ciencia, y luego por un amplio sistema de educación e instrucción popular— e integradas orgánicamente en la ciencia general, la cuestión de la libertad estará complemente

[10] *Ibíd.*, R II 165; F III 49-50.

[11] *Consideraciones filosóficas*, G I 229; F III 246.

[12] *El Imperio látigo-germánico y la revolución social*; R II 165.

resuelta. La más recalcitrante de las autoridades debe admitir que no habrá necesidad de organización política, administración o legislación. Estas tres cosas, emanadas de la voluntad del soberano o de un parlamento elegido sobre la base del sufragio universal, en el caso en que fueran conformes con el sistema de las leyes naturales —lo que nunca ha sucedido y nunca sucederá—, son siempre igualmente vanas y hostiles a la libertad del pueblo, porque le imponen un sistema de leyes externas y, por tanto, despóticas.[13]

La libertad solo es válida cuando es compartida por todos. La definición materialista, realista y colectivista de la libertad es completamente opuesta a la definición de los idealistas. La definición materialista se formula así: el hombre solo se convierte en hombre y llega a tener conciencia y a realizar su propia humanidad en la sociedad, gracias a la acción colectiva de toda la sociedad. Solo se libera a sí mismo del yugo de la Naturaleza externa por el trabajo colectivo y social, único capaz de transformar la superficie de la tierra en una residencia favorable para el desarrollo de la humanidad. Y sin esta emancipación material no puede haber emancipación intelectual o moral para nadie.

El hombre no puede librarse a sí mismo del yugo de su propia naturaleza. Solo puede subordinar sus instintos y movimientos corporales a la dirección de su mente en continuo desarrollo con ayuda de la educación y la crianza. Sin embargo, ambas cosas son fenómenos básica y exclusivamente sociales. Porque fuera de la sociedad el hombre seguiría siendo una bestia salvaje o un santo, lo que viene a ser aproximadamente lo mismo. Finalmente, un hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad. Ser libre significa que el hombre será reconocido y tratado como tal por otro hombre, por todos los hombres que lo rodean. La libertad no es, entonces, un hecho que nace del aislamiento, sino de la acción recíproca; no es un resultado de la exclusión sino, por el contrario, de la interacción social, porque la libertad de cada individuo es simplemente el reflejo de su humanidad o de sus derechos humanos en la conciencia de todos los hombres libres, sus hermanos, sus iguales.[14]

Solo puedo llamarme y sentirme hombre libre en presencia de otro hombre y en relación a él. Ante un animal de especie inferior no soy libre ni soy un

[13] *Ibíd.*, 165-166.
[14] *Ibíd.*, 264.

hombre, porque ese animal es incapaz de concebir y, en consecuencia, es incapaz de reconocer mi humanidad.

Un caníbal que se come a sus cautivos, tratándolos como animales salvajes, no es un hombre, sino una bestia. El amo de esclavos no es un hombre, sino un amo. Al ignorar la humanidad de sus esclavos, ignora su propia humanidad. Todas las antiguas sociedades ofrecen buenos ejemplos de ello: los griegos y los romanos no se sentían libres como hombres, no se consideraban tales desde el punto de vista del derecho humano. Se consideraban seres privilegiados por su condición de griegos o romanos, pero solo en su propia patria y mientras esta permaneciera inconquistada o conquistara a otros países gracias a la especial protección de sus dioses nacionales. Ni se asombraban ni se consideraban en el derecho o en la obligación de rebelarse cuando, tras haber sido vencidos, caían ellos mismos en la esclavitud.[15]

La libertad cristiana. El mayor mérito del cristianismo fue que proclamó la humanidad de todos los seres humanos, incluyendo a las mujeres, y la igualdad de todos los hombres ante Dios. Pero ¿cómo proclamó este principio? En el cielo, en la vida futura, y no en la verdadera vida existente sobre la tierra. Además, esta igualdad venidera constituye una falsedad porque, como sabemos, el número de los elegidos es muy pequeño. Sobre este punto, todos los teólogos de las diversas sectas cristianas están completamente de acuerdo. Para ellos, la llamada igualdad cristiana supone el más flagrante privilegio para algunos miles de los elegidos por la gracia divina frente a los millones de condenados. Por lo mismo, la igualdad de todos ante Dios —aunque abarcase a todos y cada uno— sería solo una igualdad en la nada y una esclavitud igual de todos ante un supremo dueño.[16]

¿No es la base del culto cristiano y la primera condición de la salvación la renuncia a la dignidad y el cultivo del desprecio por esa dignidad en presencia de la Divina Grandeza? Un cristiano no es entonces un hombre, porque le falta la conciencia de su humanidad. No respetando la dignidad humana en sí mismo, mal puede respetarla en otros; y al no respetarla en otros, no puede respetarla en sí mismo. Un cristiano puede ser profeta, santo, sacerdote, rey, general, ministro, funcionario del Estado, representante de alguna autoridad, gendarme, verdugo, noble, burgués explotador, maltratado prole-

[15] *Ibíd.*, 264-265.
[16] *Ibíd.*, R II 265; F I 279.

tario, opresor u oprimido, torturador o torturado, patrón o jornalero, pero no tiene el derecho de llamarse a sí mismo hombre, porque solo somos hombres cuando respetamos y amamos a la humanidad y la libertad de todos los demás, y cuando nuestra propia libertad y humanidad son respetadas, amadas, estimuladas y creadas por todos los demás.[17]

La libertad del individuo es incrementada y no limitada por la libertad de todos. Solo soy libre cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. Lejos de limitar o negar mi libertad, la libertad de los demás es su condición necesaria y su confirmación. Solo soy libre en el verdadero sentido de la palabra en virtud de la libertad de los demás, de manera que cuanto mayor es el número de personas libres que me rodean, y cuanto más amplia, profunda y extensa es su libertad, más profunda y amplia será la mía.

Al contrario, la esclavitud de los hombres es lo que levanta una barrera ante mi libertad, o (lo que viene ser prácticamente lo mismo) es su bestialidad lo que constituye una negación de mi humanidad, porque, repito de nuevo, solo podré considerarme verdaderamente libre cuando mi libertad o (lo que es igual) mi dignidad humana, mi derecho humano, cuya esencia es no obedecer a nadie y seguir solo la guía de mis propias ideas, cuando esa libertad, reflejada por la conciencia igualmente libre de todos los hombres, vuelva a mí confirmada por el consenso de todos. Mi libertad personal, confirmada así por la libertad de todos los demás, se extiende hasta el infinito.

Los elementos constituyentes de la libertad. Podemos ver entonces que la libertad, según la entienden los materialistas, constituye algo muy positivo, muy complejo y, sobre todo, eminentemente social, ya que solo puede ser realizada por la sociedad y solo en condiciones de estricta igualdad y solidaridad de cada persona con todos sus congéneres. Se pueden distinguir en ella tres fases de desarrollo o elementos, el primero de los cuales es altamente positivo y social. Es el desarrollo completo y el goce total por cada individuo en todas las facultades y poderes humanos a través de la educación, la formación científica y la prosperidad material; todo eso puede ser ofrecido exclusivamente gracias al trabajo colectivo, y al trabajo material y mental, muscular y nervioso de la sociedad en su conjunto.[18]

[17] *Ibíd.*, R II 265-266.

[18] *Ibíd.*, 266-267.

La rebelión, segundo elemento de la libertad. El segundo elemento o fase de la libertad tiene un carácter negativo. Es el elemento de la rebelión por parte de la individualidad humana contra toda autoridad divina y humana, colectiva o individual. Es antes que nada la rebelión contra la tiranía del supremo fantasma teológico, contra Dios…

…Tras esto, y como consecuencia de la rebelión contra Dios, se encuentra la rebelión contra la tiranía del hombre, contra la autoridad, individual y colectiva, representada y legalizada por el Estado.[19]

Implicaciones de la teoría de la existencia presocial de la libertad individual. Pero si los metafísicos afirman que los hombres, en especial quienes creen en la inmortalidad del alma, se mantienen fuera de la sociedad de seres libres, llegamos inevitablemente a la conclusión de que el hombre solo puede unirse a la sociedad a costa de su propia libertad, de su independencia natural, y sacrificando primero sus intereses personales y locales. Tal renuncia y auto—sacrificio son, por ello, tanto más imperativos cuanto más miembros tenga la sociedad y más compleja sea su organización. En este sentido, el Estado es la expresión de todos los sacrificios individuales. Dado este origen abstracto y al mismo tiempo violento, el Estado ha de restringir cada vez más en nombre de una falacia llamada «bien del pueblo», que en realidad representa exclusivamente el interés de las clases dominantes. Por lo tanto, el Estado aparece como una inevitable negación y aniquilación de toda libertad, de todos los intereses individuales y colectivos.[20]

La libertad, último destino del desarrollo humano. Pero nosotros, que no creemos en Dios ni en la inmortalidad del alma, ni en el libre albedrío, mantenemos que esta libertad debería ser entendida en su acepción más amplia como la meta del progreso histórico de la humanidad. Por un contraste extraño, aunque lógico, nuestros adversarios idealistas de la teología y la metafísica, toman el principio de la libertad como la base y el punto de partida de sus teorías, para deducir de él la esclavitud inevitable de todos los hombres. Nosotros, materialistas en teoría, proponemos en la práctica crear y consolidar un idealismo racional y noble. Nuestros enemigos, los idealistas divinos y trascendentales, se hunden en un materialismo práctico, sangriento y vil,

---

[19] *Ibíd.*, 267.

[20] *La comuna de París y el Estado*; edición rusa, volumen IV, pág. 260; edición francesa, panfleto pág. 16.

impelidos por la lógica misma según la cual cada desarrollo es la negación del principio básico.

Estamos convencidos de que toda la riqueza y todo el desarrollo intelectual, moral y material del hombre —así como el grado de independencia alcanzado— es producto de la vida en sociedad. Fuera de la sociedad el hombre no solo frustraría su libertad, sino que nunca alcanzaría la talla de un verdadero hombre, es decir, de un ser consciente de sí mismo que siente y tiene el poder de la palabra. Fue solo el contacto entre las mentes y el trabajo colectivo lo que forzó al hombre a salir del estadio en que era un salvaje y una bestia, lo que constituyó su naturaleza original o el punto de partida de su desarrollo último.[21]

La libertad y el socialismo son mutuamente complementarios. *La realización concienzuda de la libertad, la justicia y la paz será imposible mientras una gran mayoría de la población permanezca desposeída en relación a sus necesidades más elementales, mientras esté privada de educación y condenada a la insignificancia política y social y a la esclavitud —de hecho, si no de derecho— por la pobreza tanto como por la necesidad de trabajar sin un momento de reposo o de ocio, produciendo toda la riqueza de la cual el mundo se enorgullece ahora y recibiendo a cambio una parte tan insignificante que apenas alcanza para asegurar [al trabajador] el pan del día siguiente;… estamos convencidos de que la libertad sin socialismo es un privilegio y una injusticia, y de que el socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad.*[22]

Es característica del privilegio y de cada posición privilegiada destruir las mentes y los corazones de los hombres. El hombre privilegiado política o económicamente es un hombre mental y moralmente depravado. Esta es una ley social que no admite excepción y que es válida para naciones enteras tanto como para las clases, grupos e individualidades. Es la ley de la igualdad, condición suprema de la libertad y la humanidad.[23]

Socialismo y libertad. Por mucho que se recurra a toda clase de subterfugios, por mucho que se intente oscurecer el tema y falsificar la ciencia social en beneficio de la explotación burguesa, toda persona sensible sin interés de engañarse a sí misma se da cuenta ahora de que mientras un cierto número

[21] *Ibíd.*, R IV 260-261.

[22] *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*; edición rusa, volumen III, pág. 147; edición francesa, volumen I, pág. 58-59.

[23] *El Imperio látigo-germánico y la revolución social*; R II 167.

de gente que posee privilegios económicos tiene los medios para llevar una vida inaccesible a los trabajadores; de que mientras un número más o menos considerable de personas hereda, en diversas proporciones, capital y tierra que no son el producto de su propio trabajo, mientras la inmensa mayoría de los trabajadores no hereda nada; de que mientras las rentas de la tierra y los intereses del capital permitan a estos privilegiados vivir sin trabajar; de que mientras subsista tal estado de cosas, la igualdad es inconcebible.

Incluso suponiendo que en la sociedad todos trabajen —ya sea forzados o por libre elección— pero que una clase de esta sociedad, gracias a su situación económica y a los privilegios políticos y sociales derivados de ella, pueda dedicarse exclusivamente al trabajo mental, mientras la inmensa mayoría de la población trabaja duro para su subsistencia; en una palabra, mientras los individuos al nacer no encuentren en la sociedad los mismos medios de vida, la misma educación, formación, trabajo y disfrute, la igualdad política, económica y social será imposible.

En nombre de la igualdad la burguesía derribó y masacró a la nobleza. Y en nombre de la igualdad pedimos también la muerte violencia o el suicidio voluntario de la burguesía. Pero, siendo menos sanguinarios que la burguesía revolucionaria, no queremos la muerte de los hombres, sino la abolición de las posiciones sociales y las diferencias reales. Si la burguesía se resigna a estos cambios inevitables, no se tocará ni un pelo de su cabeza. Pero tanto peor para ella si olvidando la prudencia y sacrificando su interés individual al interés colectivo de su clase, una clase condenada a la extinción, se sitúa frente al curso de la justicia histórica del pueblo para salvar una posición que pronto será totalmente insostenible.[24]

La naturaleza de la verdadera libertad. Soy un fanático amante de la libertad, por considerarla único medios en el que pueden desarrollarse la inteligencia, la dignidad y la felicidad de los hombres; pero no de esa libertad formal, concebida, medida y regulada por el Estado, cuya existencia es una eterna falsedad que en realidad solo representa el privilegio de unos cuantos sobre la esclavitud del resto; ni tampoco de aquella libertad individualista, egoísta, insatisfactoria para el espíritu y ficticia, proclamada por Jean-Jacques Rousseau y por todas las demás escuelas del liberalismo bur-

[24] *Los Lullers*; edición rusa, volumen IV, pág. 27; edición francesa, volumen V, pág. 109-111.

gués, que considera al llamado derecho público representado por el Estado como el límite del derecho de cada uno, lo que desemboca siempre y de forma necesaria en la liquidación del derecho de cada uno.

No: yo tengo presente la única libertad digna de ese nombre, la libertad que consiste en el pleno desarrollo de todos los poderes materiales, intelectuales y morales latentes en cada hombre; una libertad que no reconoce más restricciones que las trazadas por las leyes de nuestra propia naturaleza, lo cual equivale a decir que no hay restricción alguna porque esas leyes no nos son impuestas por ningún legislador exterior situado sobre nosotros o entre nosotros. Esas leyes no son inmanentes e inherentes; constituyen la auténtica base de nuestro ser, tanto material como intelectual y moral; y en lugar de encontrar en ellas un límite a nuestra libertad, debiéramos considerarlas como sus condiciones reales y su efectiva razón.[25]

Yo tengo presente esta libertad de cada uno que, lejos de verse limitada por la libertad de los demás, es confirmada por ella y extendida al infinito. Y tengo presente la libertad de cada individuo no limitada por la libertad de todos, libertad en solidaridad, libertad en igual, libertad triunfando sobre la fuerza bruta y el principio de autoridad (que fue siempre expresión idea de esta fuerza); una libertad que, habiendo derribado todos los ídolos celestes y terrenos, habrá de fundar y organizar un nuevo mundo —el mundo de la solidaridad humana— sobre las ruinas de todas las Iglesias y Estados.[26]

Soy un partidario convencido de la *igualdad económica y social*, porque sé que, fuera de esta igualdad, la libertad, la justicia, la dignidad humana, la moralidad y el bienestar de los individuos, así como el florecimiento de las naciones son una mentira.[27]

Ya hemos dicho que por libertad entendemos, por un lado, el desarrollo más completo posible de todas las facultades naturales de cada individuo, y por otro, su independencia no respecto a las leyes impuestas por otras voluntades humanas, colectivas o aisladas.[28]

Por libertad entendemos, desde el punto de vista positivo, el máximo desarrollo posible de todas las facultades naturales de cada individuo, y desde el

---

[25] *La comuna de París y el Estado*; R IV 250; F panfleto 4.
[26] *Ibíd.*, R IV 250-251.
[27] *Ibíd.*, 251.
[28] *Educación integral*; R IV 56-57; F V 165n.

punto de vista negativo, la independencia de la voluntad de cada uno en relación con la voluntad de otros.[29]

Estamos convencidos —y la historia moderna confirma plenamente nuestra convicción— de que mientras la humanidad esté dividida en una minoría explotadora y una mayoría explotada, la libertad es imposible, transformándose por tanto en una mentira. Si deseas la libertad para todos, debes esforzarte con nosotros por conseguir la igualdad universal.[30]

¿Cómo pueden asegurarse la libertad y la igualdad? ¿Deseas hacer que sea imposible para cualquiera oprimir a su prójimo? Entonces asegúrate de que nadie tendrá poder. ¿Deseas que los hombres respeten la libertad, los derechos y la personalidad de sus prójimos? Asegúrate entonces de que sean compelidos a respetar esas cosas, *no forzados por el deseo o la acción opresiva de otros hombres, ni tampoco por la represión del Estado y sus leyes, necesariamente representadas y aplicadas por hombres*, que a su vez se hacen esclavos de ellas, sino por una verdadera organización del medio social; esta organización está constituida de manera que, permitiendo a cada uno el más completo disfrute de su libertad, no permite a ninguno elevarse sobre los otros ni dominarlos a no ser mediante la influencia natural de sus cualidades morales e intelectuales, *sin que esta influencia se imponga nunca como un derecho y sin apoyarse en ninguna institución política.*[31]

[29] *Ibíd.*, R IV 61n.

[30] *Estatismo y Anarquismo*; R I 306.

[31] *Consideraciones filosóficas*; G I 214-215.

2. Federalismo real y federalismo ficticio

¿Es el autogobierno municipal un contrapeso suficiente frente al poder centralizado del Estado? El ilustre patriota italiano José Mazzini… sostiene que la autonomía de las comunas[1] es suficiente para contrapesar la omnipotencia de una república solidamente constituida. Pero está equivocado al respecto: ninguna comuna aislada sería capaz de resistir tal centralización; sena aplastada por ella. Para no sucumbir en esa batalla, cada comuna tendría que unirse a las comunas vecinas en una federación para la defensa común; esto es, tendrían que formar entre ellas una provincia autónoma. Además, si las provincias no son autónomas, tendrían que ser gobernadas por funcionarios designados por el Estado. No hay términos medios entre un federalismo rigurosamente coherente y un régimen burocrático… En 1793, bajo el terror, la autonomía de las comunas fue reconocida, pero no se previo que serían aplastadas por el despotismo revolucionario de la Convención, o más bien por la Comuna de Parías, de la que Napoleón fue el heredero.[2]

Unidad social orgánica versus unidad estatal. Mazzini y todos los abogados de la unidad se sitúan ellos mismos en una posición contradictoria. Por una parte, afirman el profundo e íntimo sentimiento de hermandad existente entre este grupo de veinticinco millones de italianos unidos por el lenguaje, las tradiciones, las costumbres, la fe y las aspiraciones comunes. Por otra parte, quieren mantener —o más bien aumentar— el poder del Estado que, según dicen, es necesario para la preservación de esa unidad. Pero si los italianos

[1] Bakunin se refiere a las *communes* del derecho administrativo francés, que son las divisiones territoriales más pequeñas, esto es, el equivalente a nuestros municipios o ayuntamientos. Conservo la traducción literal por consideraciones de uniformidad, con el fin de traducir igual «la comuna de París», por ejemplo, y «el poder de las comunas» [N. del T.]

[2] *Federalismo, socialismo y antiteologismo*; edición rusa, volumen III, pág. 128; edición francesa, volumen I, pág. 16-17n.

están tan efectiva e indisolublemente unidos por lazos de solidaridad, sería un lujo o un puro sinsentido forzarlos a la unión. Si, por el contrario, se considera necesario forzarlos a la unidad, ello demuestra simplemente que no se está tan seguro de que estos lazos naturales sean fuertes; demuestra que se miente al pueblo y que se pretende descarriarlo hablándole de unión.

Una unión social, resultado real de una combinación de tradiciones, hábitos, costumbres, ideas, intereses presentes y comunes aspiraciones, es una unidad viviente, fértil y real. La unidad política del Estado es una ficción, una abstracción de unidad; y esto no solo disimula las discordias, sino que las produce artificialmente allí donde, sin intervención del estado, una unidad viva no dejaría de florecer espontáneamente.[3]

El socialismo debe tener un carácter federalista. Por eso el socialismo tiene un carácter federalista, y por eso la Internacional saludó entusiásticamente el programa de la Comuna de París.[4] Por otra parte, la Comuna proclamó explícitamente en sus manifiestos que no quería la disolución de la unidad nacional de Francia sino su resurrección, su consolidación, así como una real y completa libertada para el pueblo. Quería la unidad de la nación del pueblo, de la sociedad francesa, pero no la unidad del Estado.

Comunas medievales y modernas. Mazzini, en su odio hacia la Comuna de Parías, ha llegado a extremos de puro disparate. Sostiene que el sistema proclamado por la última revolución en Parías nos haría volver a la Edad Media, descomponiendo el mundo civilizado en cierto número de pequeños centros, extraños e ignorados entre sí. No comprender, pobre hombre, que entre la comuna medieval y la moderna hay una gran diferencia forjada por la historia de los cinco últimos siglos no solo en los libros sino en la moral, las aspiraciones, ideas e intereses de la población. Las comunas italianas eran al comienzo de su historia centros realmente aislados de la vida política y social, independientes unos de otros, sin solidaridad alguna y forzados a un cierto tipo de autosuficiencia.

¡Qué diferentes eran de las que existen en la actualidad! Los intereses materiales, intelectuales y morales crearon entre todos los miembros de la misma nación —o incluso de naciones diferentes— un ideal social de naturaleza tan

[3] *Carta circular a mis amigos de Italia*, R V 191-192; F VI 385.

[4] Bakunin se refiere aquí a la Comuna de 1871, que no hay que confundir con la Comuna de 1793, mencionada más arriba en este mismo capítulo (Nota de Maximoff).

poderosa y real que todo cuanto hacen hoy los Estados para paralizarlo y destruirlo resulta vano. Esta unidad resiste cualquier ataque y sobrevivirá a los Estados.[5]

La unidad viviente del futuro. Cuando los Estados hayan desaparecido, se desarrollará en toda su majestuosidad, no divina, sino humana, una unidad viviente, fértil y benéfica de las regiones tanto como de las naciones — primero la unidad internacional del mundo civilizado, y después la unidad internacional del mundo civilizado, y después la unidad de todos los pueblos de la tierra, mediante una libre federación y organización de abajo a arriba.[6]

El movimiento patriótico de la juventud italiana dirigido por Garibaldi y Mazzini era legítimo, útil y glorioso; no porque crease la unidad política, el Estado italiano unificado (al contrario, este fue su error, porque no pudo crear esa unidad sin sacrificar la libertad y la prosperidad del pueblo), sino porque destruyó varios centros políticos de dominación, los diferentes Estados que obstruían violenta y artificialmente la unificación social del pueblo italiano.

Una vez que este glorioso trabajo haya sido llevado a cabo, la juventud de Italia está llamada a ejecutar una tarea aún más gloriosa. Se trata de ayudar al pueblo italiano a destruir el Estado unitario fundado con sus propias manos. [La juventud de Italia] opondrá a la bandera unitaria de Mazzini la bandera federal de la nación italiana, del pueblo italiano.

Federalismo real y federalismo ficticio. Hay que distinguir entre federalismo y federalismo.

En Italia existe la tradición de un federalismo regional, que ahora se ha convertido en una falsedad política e histórica. Digamos de una vez por todas que el pasado nunca volverá, y que sería una gran desgracia si reviviera. El federalismo regional solo podría ser una institución de las nacientes clases aristocráticas y plutocráticas [*consortería*], que en relación con las comunas y asociaciones de trabajadores —industriales y agrícolas— sería todavía una organización política construida de arriba abajo. Al contrario, una verdadera organización popular comienza desde abajo, desde la asociación y la comuna. En consecuencia, comenzando con la organización de los núcleos inferiores

[5] *Ibíd.*, R V 192.

[6] *Ibíd.*, 192.

y procediendo hacia arriba, el federalismo se convierte en una institución política del socialismo, la libre y espontánea organización de la vida popular.[7]

De acuerdo con el sentimiento expresado unánimemente en el Primer Congreso de la Liga por la Paz y la Libertad [que se celebró en Ginebra, Suiza, en septiembre de 1867] declaramos ahora:

El principio del federalismo.

1. Solo hay un camino para asegurar el triunfo de la libertad, la justicia y la paz en las relaciones internacionales de Europa, y hacer imposible toda guerra civil entre los pueblos comprendidos en la familia europea, y es *construir unos Estados Unidos de Europa.*

2. Los Estados Unidos de Europa nunca podrán constituirse a partir de los actuales Estados europeos, teniendo en cuenta las monstruosas diferencias existentes entre sus respectivas fuerzas.

3. El ejemplo de la extinguida Confederación Germánica prueba de una manera perentoria que una confederación de monarquías es una burla, que es impotente para garantizar la paz y la libertad a sus poblaciones.[8]

4. Un Estado centralizado, burocrático y militar, aunque se denomine a sí mismo republicano, no puede seria ni sinceramente entrar en una confederación internacional. Por su constitución, que será siempre una negación de la libertad en el interior del Estado, de una forma abierta o enmascarada, será necesariamente una permanente declaración de guerra, una latente amenaza a la existencia de los países vecinos. Basado esencialmente sobre un acto previo de fuerza, sobre la conquista o sobre lo que en la vida privada se llama robo con alevosía —un acto bendecido por la Iglesia, consagrado por el tiempo, y por tanto transformado en un derecho histórico, que se basa en esta configuración divina de la violencia triunfante como derecho exclusivo y supremo—, todo Estado centralizado constituye como una negación absoluta de los derechos de todos los demás Estados, a los que reconoce en los tratados que forma solo en vista de algún interés político o debido a su propia impotencia.

[7] *Ibíd.*, R V 193; F VI 387-389.

[8] *Federalismo, socialismo y antiteologismo*; R III 127.

5. Los Estados adherentes a la Liga deberán encauzar directamente sus esfuerzos a reconstruir sus respectivos países, para reemplazar la antigua organización fundada de arriba abajo sobre la violencia y el principio de autoridad, por una nueva organización que solo tenga en cuenta los intereses, las necesidades y las afinidades naturales de la población, no admitiendo otro principio que el de la libre federación de los individuos en comunas, de las comunas en provincias, de las provincias en naciones y, finalmente, de las naciones en los Estados Unidos de Europa, y después en los Estados Unidos del Mundo.

6. En consecuencia, el absoluto abandono de todo lo que se llama derechos históricos de los Estados; todas las cuestiones relativas a fronteras naturales, políticas, estratégicas y comerciales serán consideradas a partir de ahora como cosas pertenecientes a la historia antigua y vigorosamente rechazadas por los adheridos a la Liga.[9]

7. Reconocimiento del derecho absoluto de cada nación pequeña o grande, de cada pueblo fuerte o débil, y de cada provincia o cada comuna, a una completa autonomía, dado que la constitución interna de tales unidades no es una amenaza para la autonomía y la libertad de sus vecinos.

8. Del hecho de que un determinado territorio forme parte de un Estado —aunque se haya unido a ese Estado por su propia y libre voluntad— no se deduce que esté en la obligación de permanecer para siempre ligado a él. Ninguna obligación perpetua puede ser admitida por la justicia humana, única a quien reconocemos autoridad sobre nosotros, y nunca reconoceremos ninguna obligación que no esté basada en la libertad. El derecho de libre unión, así como el derecho de secesión, son los primeros y más importantes de todos los derechos políticos; faltando estos derechos, una confederación sería simplemente una centralización disfrazada…[10]

9. La Liga reconoce la *nacionalidad* como un hecho natural, que tiene incontestable derecho a existir y a desarrollarse libremente; pero no

[9] *Ibíd.*, 128.
[10] *Ibíd.*, 129.

lo reconoce como un *principio*, porque cada principio debe poseer el carácter de la universalidad, mientras la nacionalidad es un ahecho exclusivo y aislado. El llamado *principio de las nacionalidades*, tal como ha sido propuesto en nuestros días por los gobiernos de Francia, Prusia y Rusia, e incluso por muchos patriotas alemanes, polacos, italianos y húngaros, es solo un derivado de la reacción y se opone al espíritu de la revolución. Al ser un principio altamente aristocrático, que llega al extremo de despreciar los dialectos locales de la población analfabeta, negando implícitamente la libertad y la autonomía real de las provincias, y que está desprovisto del apoyo de las masas, cuyos intereses reales sacrifica en nombre del llamado bien público, este principio expresa solo los pretendidos derechos históricos y ambiciones de los Estados. En consecuencia, el derecho de nacionalidad solo puede ser tomado en consideración como un resultado natural del principio supremo de la libertad, y deja de ser un derecho desde el momento en que se sitúa contra o fuera de la libertad.[11]

10. La unidad es la meta hacia la cual tiende la humanidad irresistiblemente. Pero se convierte en algo funesto y destructivo para la inteligencia, la dignidad y la prosperidad de los individuos y los pueblos cuando se constituye excluyendo la libertad, bien sea por la violencia o por la autoridad de cualquier idea teológica, metafísica, política o económica… La Liga solo puede reconocer una clase de unidad: la constituida libremente por federación de las partes autónomas en una única totalidad de forma que esta última, al dejar de ser la negación de los derechos e intereses particulares y el cementerio donde se entierran todos los bienes locales, se convertirá, por el contrario, en la fuente y confirmación de todas esas autonomías y bienes. La Liga atacará entonces vigorosamente a toda organización religiosa, política, económica y social que no esté cimentada sobre este gran principio de libertad. Sin este principio no puede haber ilustración, ni prosperidad, ni justicia ni humanidad.[12]

[11] *Ibíd.*, 129-130.
[12] *Ibíd.*, 130.

Tales son, entonces, los desarrollos y las consecuencias necesarias del gran principio del federalismo. Tales son las condiciones necesarias de la paz y la libertad. Las condiciones necesarias, sí; pero ¿son las únicas? No lo creemos así.[13]

... La abolición de cada Estado político, la transformación de la federación política en una federación económica, nacional e internacional. Ese es el objetivo hacia el que Europa en su conjunto se encamina en la actualidad.[14]

El federalismo de los Estados sudistas estaba basado sobre una odiosa realidad social. En la gran confederación republicana de Norteamérica los Estados sudistas eran, desde la proclamación de la independencia de la república americana, Estados eminentemente democráticos y federalistas, hasta el punto de clamar por la secesión. Y, sin embargo, al final han atraído sobre ellos la condena de todos los partidarios de la libertad y la humanidad por su inicua y sacrilega guerra contra los Estados republicanos del Norte, donde estuvieron a punto de derrocar y destruir la mejor organización política que el hombre ha conocido.

¿Cuál es la causa principal subyacente a este extraño hecho? ¿Es una causa política? No, la causa tiene un carácter absolutamente social. La organización política interna de los Estados del Sur era en muchos aspectos más perfecta, más completamente en armonía con el ideal de libertad que la organización política de los Estados del Norte. Pero esta magnífica estructura política *tenía su lado oscuro*, como las repúblicas de la antigüedad: *la libertad de los ciudadanos estaba fundada sobre el trabajo forzado de los esclavos.*[15]

Los brotes de igualdad producidos por la revolución francesa. Desde que la revolución llevó a las masas su Evangelio —no el místico sino el racional, no el celestial sino el terreno, no el divino sino el humano, el evangelio de los derechos del hombre— y tras proclamar que todos los hombres son iguales, y que todos los hombres tienen derecho a la libertad y a la igualdad, las masas de... todo el mundo civilizado, despertando gradualmente del sueño en el que estaban sumidas desde que el cristianismo las drogara con su opio, empezaron a preguntarse si ellas también tenían derecho a la igualdad, a la libertad y ala humanidad.

[13] *Federalismo, socialismo y antiteologismo-*, R III 130; F I 15-21.

[14] *El oso de Berna y el oso de San Petersburgo-*, F II 57.

[15] *Federalismo, socialismo y antiteologismo-*, R III 131 *et seq*F I 21-22.

El socialismo: expresión explícita de las esperanzas nacidas en la Revolución Francesa. Tan pronto como esta cuestión fue planteada, guiado por su admirable sensatez y por su instinto, el pueblo se dio cuenta de que la primera condición de su emancipación real, o de su *humanización*, consistía por fuerza en un cambio radical de su situación económica. La cuestión del pan de cada día era justamente la primera cuestión, pues, como Aristóteles señaló, para pensar y sentirse a sí mismo libre, para hacerse humano, el hombre debe estar liberado de las preocupaciones de la vida material. Esto lo saben muy bien los burgueses, tan vociferantes en su clamor contra el materialismo de un pueblo a quien predican las abstinencias del idealismo, porque predican con la palabra y no con el ejemplo.

La segunda cuestión que se le planteaba al pueblo era la del descanso después del trabajo, condición indispensable de la humanidad; pero el pan y el ocio no pueden obtenerse nunca sin una transformación radical de la sociedad, y esto explica por qué la Revolución, impulsada por las consecuencias de sus propios principios, *dio origen al Socialismo*.[16]

[16] *Ibíd.*, R III 136; F I 33-35.

3. Evaluación de las teorías del socialismo de Estado

Babeuf: el eslabón entre la Revolución Francesa y el socialismo. La Revolución Francesa, al haber proclamado el derecho y el deber de cada individuo a convertirse en *un hombre*, llegó en sus últimas conclusiones al babeuvismo. Babeuf, uno de los últimos ciudadanos enérgicos y limpios de corazón que la Revolución creó y luego mató en tan gran número, y que tuvo la buena fortuna de contar entre sus amigos a hombres como Buonarotti, combinó en un solo concepto la tradición política de la antigüedad con las ideas claramente modernas de una revolución social.

Viendo que la revolución decaía por falta de un cambio radical, que para entonces era del todo imposible teniendo en cuenta la estructura económica de ese período (y, por otra parte, lleno de fe en el espíritu de la Revolución, hasta el extremo de acabar imponiendo la acción omnipotente del Estado a toda iniciativa individual), concibió un sistema político-social en el que la República —expresión colectiva de la voluntad de los ciudadanos—, después de haber confiscado toda propiedad individual, administraría esos bienes en interés de todos, repartiendo a cada uno en igual medida instrucción, educación, medios de vida, y placeres, y forzando a todos sin excepción, —en la medida de la capacidad de cada uno— a desarrollar un trabajo físico o mental.

La aspiración de Babeuf fracasó, y fue guillotinado con algunos de sus amigos. Pero su ideal de una república socialista no murió con él. Recogido por su amigo Buonarotti, el mayor conspirador de este siglo, la idea fue transmitida como una verdad sagrada a las nuevas generaciones; y custodiadas por las sociedades secretas que fundó en Bélgica y Francia, las ideas comunistas florecieron en la imaginación popular. Desde 1830 a 1848 encontraron

[1] *Federalismo, socialismo y antiteologismo*; edición rusa, volumen III, pág. 137; edición francesa, volumen I, pág. 36-37.

intérpretes capaces en las personas de Cabet y Louis Blanc, que dieron su formulación definitiva al socialismo revolucionario.[1]

El socialismo doctrinario. Otra corriente socialista, surgida de la misma fuente revolucionaria y con el mismo objetivo pero usando medios completamente diferentes, fue el llamado socialismo doctrinario, fundado por dos hombres eminentes: Saint-Simon y Fourier. El sansimonismo fue expuesto, desarrollado, transformado y establecido como un sistema casi práctico o como una Iglesia por el «Padre» Enfantin, junto con muchos de sus amigos, que en su mayor parte se convirtieron [más tarde] en financieros u hombres de Estado, singularmente devotos del Imperio. El fourierismo encontró su exponente en *Démocratie Pacifique*, editado hasta el 2 de diciembre de 1852 por Victor Considerant.[2]

El papel histórico del sansimonismo y el fourierismo. Los méritos de estos dos sistemas, diferentes entre sí en muchos aspectos, consisten fundamentalmente en la crítica profunda, científica y severa del sistema actual, cuyas monstruosas contradicciones descubren valientemente, y en el importante hecho de que atacan y conmueven al cristianismo en nombre de una rehabilitación de la materia y las pasiones humanas, calumniadas y al mismo tiempo practicadas tan ampliamente por los sacerdotes cristianos.

Los sansimonianos querían reemplazar a la cristiandad por la nueva religión basada sobre el culto místico a la carne con una nueva jerarquía de sacerdotes, nuevos explotadores de la multitud por el privilegio del genio, la habilidad y el talento. Los fourieristas, demócratas en un sentido mucho más amplio —podríamos decir que mucho más sinceramente demócratas— concibieron sus falansterios gobernados y administrados por jefes elegidos mediante sufragio universal, y pensaban que cada uno encontraría en ellos la clase de trabajo y el lugar más apropiado para sus pasiones naturales. Las falacias del sansimonismo son demasiado evidentes para ser discutidas aquí.

Los fourieristas padecían de dos errores: en primer lugar, creer sinceramente que a través de la persuasión y la propaganda pacífica podrían llegar a los corazones de los ricos hasta tal punto que vendrían por sí mismos a depositar los excedentes de sus riquezas en las puertas de sus falansterios; y su segundo error fue imaginar que sería posible construir teóricamente, *a priori*, un paraíso social donde la humanidad se establecería para siempre.

[2] *Ibíd.*, R 137.

No habían entendido que todo cuanto podemos hacer ahora es indicar los grandes principios del desarrollo de la humanidad, y que a las generaciones futuras compete llevar esos principios a la práctica. En general, la regimentación fue la pasión común de todos los socialistas, excepto uno, en los años anteriores a 1848. Cabet, Louis Blanc, los fourieristas y los sansimonianos estaban todos poseídos por la pasión de adoctrinar y de organizar el futuro; todos ellos eran autoritarios en mayor o menor medida.

Proudhon. Pero entonces vino Proudhon; hijo de un campesino, y cien veces más revolucionario por sus trabajos y su instinto que todos los socialistas doctrinarios y burgueses, se equipó con un punto de vista crítico, tan despiadado como profundo y penetrante, para destruir todos sus sistemas. Oponiendo libertad y autoridad se proclamó anarquista, y llevó adelante sus ideas en contraposición a las de los socialistas estatales. Frente a su teísmo o panteísmo tuvo el coraje de declararse simplemente ateo, o más bien*positivista*, como Augusto Comte.[3]

El socialismo de Proudhon, basado sobre la libertad individual y colectiva, sobre las acciones espontáneas de las asociaciones libres, sin obedecer otras leyes que las generales de la economía social ya descubiertas o por descubrir en el futuro; este socialismo que funcionaba fuera de cualquier regulación gubernamental y de toda protección estatal, subordinando la política a los intereses económicos, intelectuales y morales de la sociedad, estaba destinado a convertirse con el tiempo al federalismo.[4]

Tal era el estado de la ciencia social antes de 1848. Las polémicas voceadas a través de periódicos, impresos y panfletos socialistas llevaron una multitud de ideas nuevas a la clase obrera, que se impregnó de ellas hacia 1848. Cuando la revolución estalló ese año, el socialismo emergió como una fuerza poderosa.[5]

La derrota de junio de los trabajadores de París fue la derrota del socialismo estatal, pero no del socialismo en general. No fue el socialismo en general quien sucumbió en junio de 1848, sino solamente el *socialismo estatal*, el socialismo autoritario y regimentado que esperaba y creía en el Estado como institución capaz de satisfacer las necesidades y las legítimas aspiracio-

[3] *Ibíd.*, R 138.

[4] *Ibíd.*, R 138-139.

[5] *Ibíd.*, R 139; F I 40.

nes de las clases trabajadoras. Este socialismo pensaba que el Estado armado con un poder total e ilimitado, estaría deseoso y sería capaz de inaugurar un nuevo orden social. Por tanto, no fue el socialismo lo que murió en el mes de junio; por el contrario fue el Estado quien cayó en la bancarrota. Proclamándose incapaz de pagar la deuda contraída con el socialismo, el Estado decidió matarlo para sacudirse dicha deuda de la manera más fácil.

El Estado no consiguió destruir el socialismo, pero mató la fe en el Estado mantenida por él. Con su acción el Estado aniquiló las teorías del socialismo autoritario o doctrinario, algunas de las cuales —como la *Icaria* de Cabete y la *Organización del trabajo* de Louis Blanc— aconsejaban al pueblo depositar una confianza plena en el Estado, mientras otras demostraron su absurdo gracias a varios experimentos ridículos. Incluso el banco de Proudhon, que podría haber prosperado bajo condiciones más favorables, sucumbió bajo el aplastante peso de la hostilidad universal de la burguesía.

Por qué fue derrotado el socialismo en la revolución de 1848. El socialismo perdió esta primera batalla por una razón muy simple: estaba lleno de impulsos instintivos y de ideas negativas, tenía mil veces razón cuando luchó contra el privilegio. Pero le faltaban todavía las ideas positivas y prácticas necesarias para construir un nuevo sistema, un sistema de justicia popular, sobre las ruinas del sistema burgués. Los trabajadores que lucharon en junio por la emancipación del pueblo estaban unidos por el instinto y no por las ideas, pues sus ideas formaban una verdadera torre de Babel, un caos del que nada podía salir. Esa fue la principal causa de su derrota. ¿Habremos de poner en duda por eso el poder presente y futuro del socialismo? El cristianismo, que se fijó la idea de fundar el Reino de la Justicia en el Cielo, necesitó varios siglos para conquistar Europa. ¿Es de extrañar entonces que el socialismo, cuyo cometido es más difícil —la fundación del Reino de la Justicia sobre la tierra— no haya triunfado en unos pocos años?[6]

La pequeña burguesía arruinada se verá sumida en la batalla social bajo la dirección del proletariado… En la actualidad la pequeña burguesía, la pequeña industria y el pequeño comercio comienzan a sufrir casi tanto como las masas trabajadoras y, en la misma dirección y al mismo ritmo, esta respetable mayoría burguesa tendrá, con toda probabilidad, que aliarse pronto con el proletariado. El comercio a gran escala, la gran industria y por encima

[6] *Ibíd.*, R 142; F 46-48.

de todo la gran especulación deshonesta aplastan a la pequeña burguesía, devorándola y empujándola hacia el abismo. En consecuencia, la posición de la pequeña burguesía se hace cada vez más revolucionaria, y sus ideas, reaccionarias hasta el momento, deben tomar la dirección opuesta. Los más inteligentes de sus miembros comienzan a comprender que no queda más salvación para la burguesía honesta que aliarse con el pueblo, y que la pequeña burguesía está interesada *de la misma manera* que el pueblo en el problema social.[7]

Este progresivo cambio en el clima de opinión de la pequeña burguesía europea es un hecho tan consolador como indiscutible. No debemos sin embargo, hacemos ninguna ilusión al respecto: *la iniciativa en este nuevo desarrollo pertenecerá al pueblo y no a la pequeña burguesía; en Occidente a los trabajadores de las fábricas* y *las ciudades; y en Rusia, Polonia y la mayor parte de los países eslavos, a los campesinos.* La pequeña burguesía se ha vuelto demasiado cobarde, demasiado tímida y demasiado escéptica para asumir ninguna clase de iniciativa. Se deja llevar, pero no muestra iniciativa porque tiene tanta pobreza de ideas como falta de fe y pasión social. La pasión que aparta todos los obstáculos y crea nuevos mundos solo puede encontrarse ahora entre el pueblo. En consecuencia, es al pueblo al que pertenecerá en el futuro la iniciativa de este nuevo movimiento.[8]

El partido de la reacción y el partido de la revolución social. En nuestros tiempos y en todas partes —en América, a lo largo de Europa y en Rusia— solo existen dos partidos verdaderamente fuertes: el *Partido de la Reacción* que abarca todo el mundo del Estado y los privilegios de clase, basados en la propiedad personal y hereditaria y la explotación consiguiente del trabajo del pueblo, apoyándose sobre el derecho divino, la autoridad de la familia y la ley del Estado; y el *Partido de la Revolución Social*, que resueltamente aspira a la aniquilación definitiva de este mundo decrépito y criminal para construir sobre sus ruinas un mundo donde no existan privilegios especiales, basado sobre el trabajo común y obligatorio para todos, sobre el libre derecho humano y sobre la verdad humana iluminada por la ciencia.[9]

---

[7] *Ibíd.*, R 134.

[8] *Ibíd.*, R 144-145; F 52-53.

[9] *Alianza revolucionaria mundial de la Democracia Social.*, R 18.

Por eso, y sin ninguna duda, incluimos en el partido hostil de la reacción no solo a los reaccionarios declarados y a los jesuitas, sino también a los Constitucionalistas liberales y al partido Radical de los republicanos políticos.

El socialismo burgués. Volvámonos ahora hacia los socialistas, que también están divididos en tres partidos esencialmente diversos. Antes de nada, los dividiremos en dos categorías: el partido de los socialistas pacíficos o burgueses, y el partido de los revolucionarios sociales. Estos últimos se subdividen a su vez en socialistas estatales revolucionarios, y en anarco-socialistas revolucionarios, enemigos de todo Estado y de todo principio estatal.[10]

El partido de los socialistas pacíficos burgueses, o jesuitas-sociales, pertenece por su esencia al partido de la reacción. Comprende hombres de varias categorías políticas, que flirtean con el socialismo pensando solo en reforzar su propio partido. Hay conservadores que son socialistas, sacerdotes socialistas, socialistas liberales y radicales. Todos ellos reconocen en el socialismo una formidable fuerza creciente, y cada uno de ellos empuja en su dirección, esperando con esta ayuda restaurar la vitalidad abatida y decrépita de su respectivo partido.

Entre el gran número de esos maliciosos explotadores del socialismo pueden encontrarse aquí y allí personas sinceras y bien intencionadas, que realmente desean una mejora en las condiciones de vida del proletariado, pero a quienes falta la energía mental y voluntad suficientes para plantearse el problema social en toda su formidable realidad, para admitir la absoluta irreconciabilidad del pasado con el futuro, o incluso del hoy con el mañana. Pasan sus días en vanos e inútiles esfuerzos por reconciliar estas contradicciones. Son sinceros, es verdad, pero su sinceridad causa un gran perjuicio, al ofrecer una cobertura para la insinceridad de los explotadores maliciosos del socialismo.[11]

Los socialistas pacíficos de todas las denominaciones están de acuerdo en un punto esencial, que determina concretamente sus tendencias reaccionarias y condena incluso a los más sinceros a fundirse más pronto o más tarde

[10] *Ibíd.*, 18-19.
[11] *Ibíd.*, 19-20.

con el partido de la reacción deliberada y consciente sino prefieren unirse de antemano y sin reservas al partido del socialismo revolucionario.[12]

Los lazos de clase son más fuertes que las convicciones de los socialistas burgueses. *La vida domina al pensamiento y determina la voluntad.* Esta es una verdad que no debe perderse de vista si queremos mantener nuestros pies en la realidad de los fenómenos políticos y sociales. Si queremos establecer una sincera y completa comunidad de ideas entre los hombres, debemos basarlas en la misma condiciones de vida, en una comunidad de intereses. Y mientras por las condiciones reales de sus existencias respectivas exista un abismo entre el mundo de la burguesía y el del proletariado, siendo uno el mundo de los explotadores y el otro el de los explotados, concluyo que si un hombre nacido y crecido en el medio burgués desea sinceramente y sin fraseología convertirse en amigo y hermano de los trabajadores debe renunciar a todas las condiciones de su existencia pasada, a todos sus hábitos burgueses, rompiendo todos los lazos de los sentimientos, la vanidad y el pensamiento que lo atan al mundo burgués y volviéndose contra ese mundo, debe convertirse en su enemigo y declararle una guerra sin cuartel, para sumergirse completamente e irreversiblemente en el mundo de los trabajadores.[13]

Y si no encuentra en sí mismo una pasión por la justicia suficientemente fuerte para inspirar el coraje de esta resolución, mejor es en ese caso que no se engañe ni engañe a los trabajadores: nunca se convertirá en su amigo. Sus pensamientos abstractos, sus sueños de justicia, pueden llevarle a unirse a la causa de los explotados en los momentos de reflexión, en los momentos de contemplación teórica y calmada, cuando nada entra peligrosamente en juego y reina la calma en el mundo de los explotadores. Pero si llega un momento de gran crisis social, en el que estos dos mundos opuestos chocan en una suprema batalla, todos los lazos que le atan a su vida presente le empujarán inevitablemente al mundo de los explotadores. Esto ha sucedido ya a muchos de nuestros antiguos amigos y siempre sucederá con los burgueses republicanos y socialistas.[14]

El grupo intermedio de socialistas. Entre la mayoría reaccionaria y la pequeña minoría que se ha consagrado completa y sinceramente a la causa

---

[12] *Ibíd.*, 20-21.

[13] *El Imperio látigo-germánico y la revolución social*, edición rusa, volumen II, pág. 74; edición francesa, volumen II, pág. 369-370.

[14] *Ibíd.*, R 74-75.

de la libertad del pueblo, existe en el mundo del Estado y de los privilegios de clase una categoría de personas bastante considerable por su número y por la nefasta influencia ejercida sobre el pueblo trabajador. Esta categoría comprende a todos cuantos se han consagrado con sus mentes y corazones a la causa del pueblo, aunque por su posición social, por las ventajas materiales y políticas resultantes de esta posición, y por sus hábitos y lazos sociales y familiares pertenecen a un mundo que es enemigo mortal de esa causa.

Se trata de individuos desgraciados, pero no por eso menos perjudiciales. Engañándose a ellos mismos y a las masas del pueblo con el candor de sus aspiraciones, motivadas aparentemente por un genuino amor al pueblo, los mejores de ellos —obedeciendo la férrea ley de que la posición social de una persona sobrepasa como factor determinante a sus deseos subjetivos— sirven a la causa de la reacción sin ser siquiera conscientes de ello, como sucede a menudo, pronunciando sin cesar frases que transmiten su alegado interés por el bienestar y la emancipación del pueblo. Son estas personas las que llenan las filas de los partidos políticos republicanos y socialistas burgueses, como también las filas del partido de la *dictadura socialista-revolucionaria o del Estado socialista-revolucionario.*[15]

El peligro del culto al Estado entre los socialistas. Los hombres pertenecientes a esa categoría pueden convertirse en un peligro real para la Internacional si se unen a ella. Como verdaderos demagogos, solo quieren abolir los Estados existentes para crear una nueva forma de Estado, es decir de dominación, que si no redunda en beneficio de sus intereses materiales, satisface al menos su ambición y vanidad, desembocando incidentalmente en perceptibles beneficios materiales. Esas personas son peligrosas porque arrastran a las masas del pueblo, y las inducen al mismo tiempo a una peligrosa pasión y a un peligroso prejuicio: la pasión de la venganza, que hace al pueblo buscar, en su propio detrimento, autosatisfacción, emancipación y salvación en la completa aniquilación de las personas, pero no de las cosas, ni de los regímenes que constituyen el poder de los individuos pertenecientes al Estado y a la jerarquía social, de cuya degeneración moral es indirectamente responsable este orden social.

El peligroso prejuicio del pueblo es el prejuicio, por desgracia muy profundamente arraigado, en favor de un *poder estatal fuerte* — del pueblo, por

[15] *Alianza revolucionaria mundial de la Democracia Social.*, R 43-45.

supuesto, y no de una jerarquía clasista— como si el poder oficial del Estado pudiera convertirse alguna vez en el poder del pueblo, y como si tal poder no fuera en sí mismo fuente de origen indiscutible de las clases y la jerarquía de clase.[16]

La característica distintiva de un socialista burgués. Hay un signo infalible para que los trabajadores puedan identificar a un falso socialista, a un socialista burgués: si al hablarles de revolución o de transformación social, les explica que el cambio político *debe preceder* al cambio económico; si niega que ambas revoluciones deben tener lugar al mismo tiempo, o señala que la revolución política debe ser algo distinto a la realización directa e inmediata de la plena liquidación social, dejad que los trabajadores le den la espalda, porque no es sino un estúpido, o un explotador hipócrita.[17]

No es posible realmente un «libre pensador» sin ser al mismo tiempo un socialista en el sentido amplio de la palabra; es ridículo hablar del «pensamiento libre» y aspirar al mismo tiempo a una república unitaria, autoritaria y burguesa.[18]

[16] *Ibíd*., 44-45.

[17] *La política de la Internacional*, edición rusa, volumen IV, pág. 17; edición francesa, volumen V, pág. 190.

[18] *Carta circular a mis amigos de Italia*; edición rusa, volumen V, pág. 170; edición francesa, volumen VI, pág. 350.

4. Crítica del marxismo

No solo nos oponemos a la idea de persuadir a nuestros hermanos eslavos para que se unan al Partido Social Demócrata de los trabajadores alemanes, encabezado por un binomio investido con poder dictatorial —Marx y Engels— y apoyado por Bebel, Liebknecht y unos pocos literatos judíos. Al contrario, usaremos todos nuestros esfuerzos para mantener al proletariado eslavo lejos de una unión suicida con este partido que por sus tendencias, directrices y medios no es un partido popular, sino un partido puramente burgués, y además un partido alemán, es decir, anti-eslavo.[1]

La falaz premisa de los revolucionarios doctrinarios. Los idealistas de toda índole, los metafísicos, los positivistas y los que dan prioridad a la ciencia sobre la vida, como los revolucionarios doctrinarios, son todos celosos defensores, aunque con argumentaciones diversas, de la idea del Estado y del poder estatal, pues ven en él —muy lógicamente desde sus puntos de vista— la única salvación para la sociedad. Muy lógicamente, digo, porque al aceptar como base el dogma —falaz en nuestra opinión— de que el pensamiento es anterior a la vida, la teoría abstracta tiene prioridad sobre la práctica social y por tanto la ciencia sociológica debe convertirse en el punto de partida para los alzamientos sociales y la reconstrucción de la sociedad, llegan necesariamente a la conclusión de que si el pensamiento, la teoría y la ciencia son, al menos en el momento presente, patrimonio de unos pocos, esos pocos deben dirigir la vida social; no solo fomentar y estimular, sino regir todos los movimientos del pueblo. Según ellos, al día siguiente de la Revolución la nueva organización social no habrá de establecerse sobre la libre integración de las asociaciones de trabajadores, pueblos, comunas y regiones, de abajo a arriba o conforme a las necesidades y al instinto del pueblo, sino sobre el poder

[1] *Estatismo y Anarquismo*; edición rusa, volumen I, pág. 120-121.

dictatorial de esta minoría ilustrada, que supuestamente expresa la voluntad general del pueblo.[2]

El fundamento común de la teoría de la dictadura revolucionaria y la teoría del Estado. La teoría del Estado y la teoría de la dictadura revolucionaria se basan en igual medida en esta ficción de la representación popular y en el hecho efectivo de que las masas están siendo gobernadas por un puñado de individualidades elegidas —o incluso ni siquiera elegidas— en el día de los comicios por un tropel aborregado e ignorante siempre de por qué y a quienes elige; se base en esta expresión ficticia y abstracta de la fantaseada voluntad general y el pensamiento del pueblo, que el pueblo viviente y real ignora del modo más completo.

Entre la dictadura revolucionaria y el principio del Estado, la diferencia estriba únicamente en la situación externa. En sustancia, ambos son idénticos: el gobierno de la mayoría por la minoría en nombre de la supuesta estupidez de la primera y, de la supuesta inteligencia superior de la segunda. Por consiguiente, las dos concepciones son igualmente reaccionarias, las dos tienen como resultado la invariable consolidación de los privilegios políticos y económicos de la minoría dirigente y la esclavitud política y económica de las masas del pueblo.[3]

Los socialistas doctrinarios son los amigos del Estado. Ahora queda claro por qué los socialistas doctrinarios, cuyo objetivo es derribar los regímenes y autoridades existentes para construir sobre sus ruinas su propia dictadura, nunca fueron y nunca serán enemigos del Estado, sino que fueron y serán siempre sus más celosos defensores. Son enemigos de los poderes establecidos, solo porque no pueden tomar su puesto. Son enemigos de las instituciones políticas existentes porque tales instituciones les impiden llevar a cabo su propia dictadura; pero al mismo tiempo son los más ardientes amigos del poder estatal sin el cual la Revolución, liberando a las masas trabajadoras, privaría a esta supuesta minoría revolucionaria de toda esperanza de colocar nuevos arneses al pueblo y derramar sobre él las bendiciones de sus medidas gubernamentales.[4]

---

[2] *Ibíd.*, 238-239.

[3] *Ibíd.*, 239.

[4] *Ibíd.*, 239-240.

Esto es verdad hasta el punto de que en el momento presente, cuando la reacción triunfa en toda Europa, cuando todos los Estados —movidos por el mezquino espíritu de autopreservación y opresión, e investidos con la triple armadura del poder militar, policíaco y financiero— se disponen, bajo la dirección suprema del príncipe Bismarck, a librar una batalla desesperada contra la revolución social; cuando todos los revolucionarios sinceros deberían, como parece lógico, unirse para repeler el desesperado asalto de la reacción internacional vemos, por el contrario que los revolucionarios doctrinarios, bajo la jefatura de Marx, se han puesto incluso del lado de los defensores del estado contra la revolución del pueblo.[5]

El programa de Lassalle. Nadie como Lassalle pudo explicar y probar de forma tan convincente a los trabajadores germanos que bajo las actuales condiciones económicas la situación del proletariado, no solo no puede cambiar radicalmente, sino que, por el contrario, en virtud de una inevitable ley económica, irá empeorando cada año a pesar de los esfuerzos de las cooperativas, que solo pueden beneficiar a un pequeño número de trabajadores y por un período muy breve.

Hasta aquí estamos de acuerdo con Lassalle. Pero a partir de este punto, comenzamos a disentir de él. Frente a Schulze-Delitzch, que aconsejaba a los trabajadores que buscaran la salvación solo a través de su propia energía sin esperar ni solicitar nada del Estado, Lassalle probó en primer lugar que, bajo las condiciones económicas actuales, los trabajadores no pueden esperar ni siquiera el alivio de su situación y, en segundo lugar, que mientras exista el Estado burgués, los privilegios burgueses serán inexpugnables. Tras haber demostrado ambas cosas, Lassalle llegó a la siguiente conclusión: para conseguir la libertad, la libertad real basada en la igualdad económica, *el proletariado debe conquistar el Estado*, y dirigir el poder estatal contra la burguesía en beneficio de los trabajadores, tal como ese poder está ahora dirigido por la burguesía contra los trabajadores en beneficio de las clases explotadoras.[6]

El socialismo por vía de una reforma pacífica. ¿Cómo hará el proletariado para conquistar el Estado? Solo hay dos medios posibles: una revolución po-

[5] *Ibíd*., 240.
[6] *Ibíd*., 290.

lítica, o una agitación legal en favor de una reforma pacífica. Lassalle escogió la segunda vía.

En este sentido, y para este propósito, formó un partido político de trabajadores alemanes con una fuerza considerable, organizado siguiendo líneas jerárquicas y sometido a rigurosa disciplina y a una especie de dictadura personal; en otras palabras, hizo lo que el Sr. Marx ha tratado de hacer en la Internacional durante los tres últimos años. El intento de Marx resultó un fracaso, mientras Lassalle consiguió un completo éxito. Como objetivo inmediato, Lassalle se planteó la tarea de impulsar un movimiento popular y hacer la propaganda necesaria para la conquista del sufragio universal, del derecho del pueblo a elegir a sus representantes y a las autoridades estatales.

Tras conquistar este derecho, el pueblo enviaría sus propios representantes al Parlamento, que a su vez y mediante diversos decretos y disposiciones transformarían el Estado existente en un Estado popular (*Volks-Staat*). La primera tarea de este Estado popular sería abrir un crédito ilimitado a las asociaciones de productores y consumidores, que solo entonces serían capaces de combatir al capital burgués, y que al fin conseguirían conquistarlo y asimilarlo. Cuando este proceso de absorción quedara completado amanecería el cambio radical de la sociedad.[7]

La ficción del Estado popular. Este es el programa de Lassalle, el programa del Partido Social-Demócrata. Hablando propiamente, no pertenece a Lassalle, sino a Marx, que lo expresa por entero en su conocido *Manifiesto del Partido Comunista*, publicado junto con Engels en 1848. Este programa aparece enunciado también en el primer *Manifiesto de la Asociación Internacional*, escrito por Marx en 1864, con estas palabras: «La primera obligación de la clase obrera será conquistar para sí el poder político». El*Manifiesto del Partido Comunista* dice en este sentido: «El primer paso en la revolución de las clases trabajadoras, es llevar al proletariado a la posición de las clases dominantes… El proletariado centralizará los instrumentos de producción en las manos del Estado, es decir, del proletariado elevado a la posición de clase dominante».[8]

Ya hemos expresado nuestro rechazo a las teorías de Lassalle y Marx, teorías que aconsejan a los trabajadores —si no como su ideal último, al menos

[7] *Ibíd.*, 290-291.
[8] *Ibíd.*, 291-292.

como la tarea inmediata más importante— *formar el Estado popular*, el cual, según su interpretación, será solamente «el proletariado elevado a la posición de clase dominante».[9]

...Pero el Estado implica dominación, y dominación implica explotación, lo cual prueba que el término popular (*Volks-Staat*), que desgraciadamente todavía sigue siendo la consigna del Partido Social-Demócrata alemán, es una contradicción ridícula, una ficción, una mentira (sin duda inconsciente), y para el proletariado una trampa oculta muy peligrosa. El Estado, por muy popular que sea su forma, será siempre una institución de dominación y explotación y, por tanto, una fuente permanente de esclavitud y miseria. En consecuencia, no hay otro medio de emancipar económica y políticamente al pueblo, de entregarle bienestar y libertad, que abolir el Estado, todos los Estado, y desterrar de una vez para siempre todo lo que hasta ahora se ha llamado *política*.[10]

Implicaciones de la dictadura del proletariado. Se podría uno preguntar entonces: si el proletariado llega a ser la clase dominante, ¿sobre quien ejercerá su dominio? La respuesta es que seguirá existiendo otro proletariado sometido a esta nueva dominación, a este nuevo Estado. Pudiera ser, por ejemplo, la "chusma" campesina que, como sabemos, no goza del favor de los marxistas, y que gracias a encontrarse en un nivel más bajo de cultura sería probablemente dirigida por el proletariado de la ciudad y de las fábricas; considerada la cosa desde el punto de vista nacional, los eslavos, por ejemplo, asumirían precisamente por la misma razón la misma posición de sometimiento servil ante el victorioso proletariado alemán que este último mantiene ahora respecto a su propia burguesía.[11]

Si hay un Estado, debe haber necesariamente dominación y, en consecuencia, esclavitud; un Estado sin esclavitud declarada u oculta es impensable. Por eso somos enemigos del Estado. ¿Qué significa: «el proletariado convertido en clase dominante»? ¿Estará todo el proletariado a la cabeza del gobierno? Hay unos 40 millones de alemanes. ¿Serán los 40 millones miembros del gobierno? La totalidad del pueblo gobernará, y nadie será gobernado. Esto sig-

[9] *Ibíd*., 293.

[10] *Afirmación de la Alianza*; edición rusa, volumen V, pág. 19-20; edición francesa, volumen VI, pág. 38-39.

[11] *Estatismo y Anarquismo*; edición rusa, volumen I, pág. 293-294; edición castellana, volumen V, pág.287.

nifica que no habrá gobierno, ni Estado, pues si existe un Estado habrá gente que sea gobernada, habrá esclavos.

Este dilema lo soluciona muy sencillamente la teoría marxista. Por un «gobierno popular» entiende el gobierno del pueblo por medio de un pequeño número de representantes elegidos por el pueblo. El sufragio universal —el derecho del conjunto del pueblo a elegir a los llamados representante y gobernantes del Estado— es la última palabra de los marxistas, así como de la escuela democrática. Pero esto es una mentira tras la cual se esconde el despotismo de una minoría gobernante, una mentira tanto más peligrosa cuanto que aparece como manifiesta expresión de la voluntad del pueblo.[12]

Desde cualquier lado que nos aproximemos al problema, llegamos al mismo resultado lamentable: al gobierno de la gran masa del pueblo por una pequeña minoría privilegiada. Pero los marxistas dicen que esta minoría estará constituida por trabajadores. Si, en realidad de *ex-trabajadores*, que tan pronto como se conviertan en gobernantes o representantes del pueblo, dejarán de ser trabajadores y comenzarán a mirar desde arriba al pueblo trabajador. Desde ese momento no representan al pueblo, sino a sí mismos y a su propia ambición de gobernar al pueblo. Quienes duden de esto, saben muy poco sobre la naturaleza humana.[13]

La dictadura no puede engendrar libertad. Pero esos representantes elegidos serán socialistas convencidos, y también socialista instruidos. Las palabras «socialista instruido» y «socialismo científico», que se encuentran constantemente en los trabajos y discursos de Lassalle y los marxistas, solo prueban que el pretendido Estado popular no será sino el gobierno despótico de las masas trabajadoras por una nueva aristocracia, numéricamente pequeña, de verdaderos o falsos científicos. Al pueblo le falta educación, con lo cual ellos lo liberarán de las preocupaciones del gobierno y lo regimentarán por completo como un rebaño común de personas gobernadas. ¡Emancipación, realmente!

Los marxistas tienen conciencia de esta contradicción; y como saben que el gobierno de los científicos (la más miserable, ofensiva y despreciable de las clases gobernantes en el mundo) será, a pesar de su forma democrática, una verdadera dictadura, se consuelan con el pensamiento de que esa dictadura

[12] *Ibíd.*, R 294.
[13] *Ibíd.*, R 294-295.

será solo temporal y de breve duración. Afirman que la única preocupación y tarea de este gobierno será elevar la educación del pueblo —económica y políticamente— hasta el momento de hacer innecesario el gobierno, y que el Estado, tras haber perdido su carácter político, es decir, su carácter de autoridad y dominación, se convertirá por sí solo en una organización totalmente libre de intereses y comunidades económicas.[14]

Tenemos aquí una contradicción obvia. Si su Estado va a ser un verdadero Estado popular, ¿por qué habría, entonces, de disolverse a sí mismo? Y si su autoridad es necesaria para la emancipación real del pueblo, ¿cómo se atreven a llamarlo Estado popular? Nuestra polémica tuvo el efecto de hacerles comprender que la libertad o Anarquismo, es decir, la organización espontánea de los trabajadores de abajo arriba, constituye el último objetivo del desarrollo social, y que todo Estado —incluido su propio Estado popular— es un yugo que engendra despotismo por una parte, y esclavitud por otra.[15]

Afirman ellos que este yugo estatal —la dictadura— es un medio transitoriamente necesario para conseguir la emancipación del pueblo: el Anarquismo o la libertad es el fin, el Estado o la dictadura es el medio. En consecuencia, para liberar a las masas trabajadoras es necesario primero esclavizarlas.

Hasta aquí llegó nuestra polémica. Ellos sostienen que solo una dictadura —por su puesto, su dictadura— puede crear la voluntad del pueblo. Nuestra respuesta a eso es: una dictadura no puede tener otro objetivo que la autoperpetuación, y solo puede engendrar esclavitud en el pueblo que la tolera; la libertad solo puede ser creada por la libertad, es decir, por una rebelión universal del pueblo y una organización de las masas trabajadoras desde sus cimientos.

El objetivo de los marxistas es un poderoso Estado centralizado. Mientras la teoría política y social de los socialistas antiestatales o anarquistas les conduce invariablemente a una ruptura completa con todos los gobiernos y todas las variedades de política burguesa, dejando como único camino la revolución social, la teoría opuesta del Estado comunista y la autoridad científica también de forma inevitable arrastra y atrapa a sus partidarios bajo el

[14] *Ibíd.*, R 295.
[15] *Ibíd.*, R 295-296.

pretexto de la táctica política a compromisos incesantes con los gobiernos y los partidos políticos; esto es, los empuja hacia la franca reacción.[16]

El punto básico del programa político-social de Lasalle y de la teoría comunista de Marx es *la (imaginaria) emancipación del proletariado por medio del Estado*. Para esto es necesario que el Estado consienta en tomar sobre sí la tarea de emancipar al proletariado del yugo del capital burgués. ¿Cómo puede el Estado ser imbuido de semejante voluntad? Solo hay dos medios para llevarlo a efecto.

El proletariado tiene que emprender una revolución para conquistar el Estado, empresa más bien heroica. Y, en nuestra opinión, una vez que el proletariado conquista el Estado deberá proceder inmediatamente a su destrucción como cárcel perpetua de las masas trabajadoras. Pero, de acuerdo con las teorías del Sr. Marx, el pueblo no solo no debe destruir el Estado, sino que debe fortalecerlo y reforzarlo transfiriéndolo a de esta forma a manos de sus benefactores, guardianes y maestros, los jefes del partido comunista; en una palabra, al Sr. Marx y a sus amigos, que comenzarán a emanciparlo a su manera.

Ellos concentrarán todos los poderes del gobierno en manos fuertes, por el hecho mismo de que el pueblo es ignorante y necesita un firme y solícito cuidado del gobierno. Crearán un banco estatal único, que concentre en sus manos toda la producción industrial, comercial, agrícola e incluso científica; y dividirán a las masas del pueblo en dos ejércitos: un ejército industrial y un ejército agrícola bajo el mando directo de los ingenieros estatales, que constituirán la nueva clase privilegiada científico-política.

Podemos ver entonces qué brillante meta ha colocado la escuela comunista alemana ante el pueblo.[17]

---

[16] *Ibíd.*, R 296-297.

[17] *Ibíd.*, R 298; S V 291.

5. Examen del programa social-demócrata

El Partido Social-Demócrata Obrero y la Asociación General de Trabajadores Alemanes, fundada por Lassalle, son organizaciones socialistas en el sentido de que quieren una reforma socialista en las relaciones entre capital y trabajo. Los Lassalleanos, así como el partido de Eisenach, están unánimemente de acuerdo en que para obtener esta reforma *es necesario en primer lugar reformar al Estado* y que si esto no puede hacerse de manera pacifica, por medio de una amplia propaganda y un movimiento obrero legal y pacífico, debe emplearse la fuerza para llevar a cabo las reformas estatales — en otras palabras, el cambio debe efectuarse a través de una revolución política.

De acuerdo con este punto de vista casi unánime entre los socialistas alemanes, *una revolución política debe preceder a la revolución social*, cosa que en mi opinión constituye un grave y funesto error, porque toda revolución política que tenga lugar antes de una revolución social habrá de ser necesariamente una revolución burguesa, y una revolución burguesa solo puede servir para el advenimiento de un socialismo burgués, desembocando en un nuevo sistema de explotación, más hipócrita y hábil, pero no menos opresor, del proletariado por la burguesía.[1]

Esta desdichada idea de la revolución política que, como dicen los socialistas alemanes, ha de preceder a la revolución social, abre de par en par las puertas del Partido Social-Demócrata Obrero a todos los demócratas radicales alemanes exclusivamente políticos, personas que tienen muy poco de socialistas. Así, ha sucedido ya en varias ocasiones que el Partido Social-Demócrata Obrero ha sido inducido por sus jefes —no por su propio instinto colectivo, mucho más socialista que las ideas de sus jefes— a confraternizar con los demócratas burgueses del Partido Popular (*Volkspartei*), un partido

[1] *Cartas a un francés*; edición rusa, volumen IV, pág. 224-225; edición francesa, volumen IV, pág. 39-40.

exclusivamente político que no solo es extraño, sino directamente hostil a cualquier socialismo serio.[2]

El Programa del Congreso de Eisenach. Durante todo un año, desde agosto de 1868 a agosto de 1869, tuvieron lugar las relaciones diplomáticas entre los principales representantes de los partidos obreros y burgueses. El resultado final de esas negociaciones fue el famoso programa del Congreso de Eisenach, donde el Partido Social-Demócrata Obrero quedó constituido como tal. Este programa fue un verdadero compromiso entre el programa socialista y revolucionario de la Asociación Internacional de los Trabajadores, tan claramente expresado en los congresos de Bruselas y Basilea, y el bien conocido programa del democratismo burgués.[3]

El artículo primero de este programa nos sorprende ante todo por su disconformidad con el texto y el espíritu del programa básico de la Asociación Internacional. El Partido Social-Demócrata quiere instituir un Estado popular libre. Estas palabras —*libre y popular* — suenan bien, pero la tercera palabra— *Estado* — no suena bien a los oídos de una verdadero revolucionario socialista, enemigo sincero y resuelto de todas las instituciones burguesas sin excepción; está en flagrante contradicción con el auténtico propósito de la Asociación Internacional, y quita todo su significado a las palabras *libre* y *popular*.[4]

La *Asociación Internacional de Trabajadores* implica la negación del Estado, pues todo Estado es necesariamente un *Estado nacional.* ¿O acaso entienden con ese término los autores del programa un Estado internacional, un Estado universal, o en un sentido más restringido, un Estado donde se incluyan todos los países de Europa occidental y exista (para usar la expresión favorita de los social-demócratas alemanes) «sociedad moderna o civilización», es decir, una sociedad donde el capital, que se ha convertido en el único propietario del trabajo, está concentrado en manos de la clase privilegiada, la burguesía, reduciendo a los trabajadores a la pobreza y esclavitud? ¿O quieren los jefes del Partido Social-Demócrata levantar un Estado que abarcaría toda Europa occidental: —Inglaterra, Francia, Alemania—, todos los países es-

[2] *Ibíd.*, R 226; F 39-40.
[3] *Ibíd.*, R 226; F 41-42.
[4] *Ibíd., R 228.*

candinavos, todos los países eslavos sometidos a Austria, Bélgica, Holanda, Suiza, Italia, España y Portugal?[5]

No, su imaginación y apetito político no abarca tantos países de una vez. Lo que quieren ahora, con una pasión que no se toman el trabajo de disimular, es la organización de su *patria alemana*, de una gran unidad pangermánica. El primer artículo que el programa sitúa como principal objetivo del partido democrático *socialista* de los *trabajadores* es la constitución de un *Estado exclusivamente alemán*. Son, antes que nada, patriotas políticos.

¿Dónde está, entonces, el internacionalismo? ¿Qué pueden ofrecer esos *patriotas alemanes* a la fraternidad internacional de los trabajadores de todos los países? Nada más que frases socialistas sin posibilidad de realización, frases contradichas por la base principal, exclusivamente política, de su programa: *el Estado alemán*.[6]

En realidad, puesto que los trabajadores alemanes deben tender ante todo a la constitución de un Estado alemán, la solidaridad que desde el punto de vista de sus intereses económicos y sociales debería unirlos a sus hermanos, los trabajadores explotados de todo el mundo, y que debería, en mi opinión, ser la base principal y única de las asociaciones obreras de todos los países, esa solidaridad internacional se encuentra sacrificada necesariamente al patriotismo, a la pasión nacionalista. Puede suceder, por tanto, que los trabajadores de un determinado país, divididos entre dos lealtades y dos tendencias contradictorias —*la solidaridad socialista del trabajo y el patriotismo político del Estado nacional*—, y obligados a sacrificar (como impone el primer artículo del Partido Social-Demócrata alemán), la solidaridad internacional al patriotismo, se encuentren en la infortunada posición de tener que unirse con sus propios burgueses contra los trabajadores de un Estado extranjero. Esto es precisamente lo que les ha sucedido a los trabajadores alemanes en el momento presente.[7]

La lealtad del Estado nacional es incompatible con el socialismo. Es evidente que mientras el objetivo de los trabajadores alemanes consista en construir un Estado nacional, por muy libre y muy popular que se imaginen que es (y hay bastante distancia entre imaginar esas cosas y llevarlas a cabo, es-

[5] *Ibíd.*, R 228-229.
[6] *Ibíd., R 229.*
[7] *Ibíd.*, R 229-230; F IV 46-47.

pecialmente cuando el propósito supone la reconciliación imposible de dos elementos, de dos principios mutuamente excluyentes, Es Estado y la libertad del pueblo), es evidente que continuarán sacrificando la libertad del pueblo a la grandeza del Estado, el socialismo a la política, y la justicia y la fraternidad nacional al patriotismo. Y está claro que su emancipación económica quedará como un hermoso sueño relegado a un futuro lejano.[8]

Es imposible lograr simultáneamente dos fines contradictorios. Si el socialismo y la revolución social implican la destrucción del Estado, es evidente que los que pretendan la construcción de un Estado deben renunciar al socialismo y sacrificar la emancipación económica de las masas al poder político de algún partido privilegiado.

El Partido Social-Demócrata alemán debe sacrificar la emancipación económica y, en consecuencia, la emancipación política —*o más bien su emancipación de la política*— a la ambición y el triunfo de la democracia burguesa. Esto se deduce de una manera clara de los artículos segundo y tercero del programa del Partido Social-Demócrata.

Los primeros párrafos del artículo 2 están casi en total acuerdo con el principio socialista de la Internacional, cuyo programa reproducen casi literalmente. Pero el párrafo cuarto del mismo artículo, donde se declara que la libertad política es la condición *preliminar* de la emancipación económica, destruye completamente el valor práctico de ese reconocimiento a nivel de principios. Solo puede significar lo siguiente:

> «Trabajadores, sois los esclavos, las victimas de la propiedad y el capital; y aspiráis a liberaos de ese yugo económico. Muy bien, vuestras aspiraciones son completamente legitimas, pero para llevarlas adelante *debéis ayudarnos a efectuar una revolución política. Más tarde, nosotros os ayudaremos a hacer la revolución social.* Establezcamos primero con vuestras fuerzas un Estado democrático, una buena democracia burguesa como la de Suiza, y entonces os daremos la misma clase de prosperidad de que disfrutan los trabajadores en Suiza.» (Obsérvese, por ejemplo, las huelgas en Ginebra y Basilea).[9]

[8] *Ibíd., R 235-236.*

[9] *Ibíd.*, R 236; F IV 58.

Para convencernos de que este increíble engaño expresa plenamente las tendencias y el espíritu de la Social-Democracia alemana (del programa, y no de las aspiraciones naturales de los trabajadores alemanes comprendidos en ese partido) basta estudiar el artículo 3, que enumera *todas las reivindicaciones inmediatas* y «próximas» [*die nächsten Forderungen*] planteadas por el partido en su pacífica y legal campaña de agitación.

Todas esas reivindicaciones tienen un carácter exclusivamente político excepto la décima, que ni siquiera fue sugerida por los autores del programa, sino añadida durante la discusión provocada por una moción introducida por un miembro del Congreso de Eisenach. Todas las cláusulas recomendadas como objetivos principales de la acción práctica inmediata del partido no son sino el programa bien conocido de la democracia burguesa: sufragio universal, con legislación directa por el pueblo; abolición de todos los privilegios políticos; fortalecimiento de la nación, separación de la iglesia y el Estado, y de la Escuela y la Iglesia; instrucción libre y obligatoria; libertad de prensa, de asociación, de reunión, de coalición; y por último, conversión de todos los impuestos indirectos en un impuesto único, directo y progresivo sobre la renta.[10]

Actualmente, el verdadero objeto, la verdadera meta de este partido es una reforma exclusivamente política del Estado. ¿No tengo razón al decir que este programa es socialista solo en cuanto se refiere a sus sueños de un futuro muy lejano, y que en realidad no es más que un programa puramente político y burgués? ¿Y no estaré en lo cierto también al decir que si juzgáramos al Partido Social-Demócrata Obrero alemán por este programa —cosa que yo no haría nunca, sabiendo que las genuinas aspiraciones de los trabajadores alemanes van mucho más allá— tendríamos derecho a pensar que el verdadero propósito de su creación fue utilizar a las masas trabajadoras como un instrumento ciego para alcanzar los objetivos políticos de la democracia burguesa alemana?[11]

La protección del trabajo y el crédito estatal a las cooperativas. Este programa solo contiene dos cuestiones que no serán del agrado de la burguesía. La primera está en la segunda mitad del párrafo octavo del artículo 3, que reivindica *el establecimiento de una jornada normal de trabajo, la abolición*

[10] *Ibíd.*, R 236-237.
[11] *Ibíd.*, R 237.

del trabajo de los niños, y *la limitación del trabajo de las mujeres*, tres cosas cuya mención hace a los burgueses poner mala cara porque, siendo amantes apasionados de todas las libertades que pueden utilizar en su propia ventaja, piden para el proletariado la libertad de dejarse explotar y la libertad para oprimirlo y abrumarlo con el trabajo sin que el Estado tenga derecho a interferir. Sin embargo, los tiempos se están volviendo tan difíciles para nuestros pobres capitalistas que finalmente han accedido a tal intervención estatal incluso en Inglaterra, cuya organización social está —hasta donde yo sé— muy lejos de ser socialista.[12]

Hay otra cuestión aún más importante de un carácter más definidamente socialista en el párrafo décimo del artículo 3, … que solicita asistencia estatal y créditos estatales para la cooperación obrera, y en especial para las asociaciones de productores, con todas las garantías deseables de libertad.

Ningún burgués aceptaría esta cláusula por su propia voluntad, por estar en absoluta contradicción con lo que la democracia burguesa y el socialismo burgués llaman libertad — esto es, la libertad de explotar al proletariado, compelido a vender su trabajo al capital por el precio más bajo, no obligado por ninguna ley política o civil, sino por su situación económica de miedo y terror al hambre.

Esta libertad, digo, no teme la competencia de las asociaciones de trabajadores —ni de las asociaciones de consumidores, de productores, o de crédito mutuo— por la sencilla razón de que esas organizaciones, abandonadas a sus propios recursos, jamás podrán acumular capitales suficientes para plantear una batalla efectiva, contra el capital burgués. Pero cuando las asociaciones de trabajadores estén sostenidas por el poder del Estado, y respaldadas por el crédito estatal, no solo podrán combatir, sino vencer a la larga a las empresas industriales y comerciales de la burguesía, fundadas solo con capital privado —individual o colectivo, en las sociedades por acciones—, porque el Estado es, por supuesto, lo más fuerte de tales compañías.[13]

Trabajo financiado por el Estado: este es el principio fundamental del *comunismo autoritario*, del socialismo estatal. El Estado, *convertido en único propietario* — tras un cierto período de transición, necesario para que la sociedad pase sin graves conmociones económicas ni políticas desde la presente orga-

[12] *Ibíd.*, R 237-238.

[13] *Ibíd.*, R 238.

nización del privilegio burgués a la futura organización de la igualdad oficial para todos— se convertirá también en el único capitalista, banquero, prestamista, organizador y directo de todo el trabajo nacional, y en el distribuidor de sus beneficios. Tal es el ideal, el principio fundamental del comunismo moderno.[14]

La revolución política y la social deben ir juntas. Deberíamos eliminar sin piedad la política de los demócratas burgueses y de los socialistas burgueses, que cuando declaran que «la libertad política es la condición *previa* a la emancipación económica», entienden por esas palabras solo lo siguiente: «las reformas políticas (o una revolución política) deben *preceder* las reformas económicas (o a una revolución económica); en consecuencia, los trabajadores deben aliarse a los burgueses más o menos radicales para llevar a cabo una revolución política junto con la burguesía, y después emprender una revolución económica contra ella».

Protestamos enérgicamente contra esta funesta teoría, cuya única consecuencia posible es que los trabajadores sean utilizados una vez más como instrumento contra ellos mismos, y caigan de nuevo en la explotación burguesa.[15]

Ganar en primer término la libertad política no significa sino limitarse a ella, conservando durante los primeros momentos las relaciones económicas y sociales en su mismo y viejo estado — es decir, teniendo a los propietarios y capitalistas con su insultante riqueza, a y los trabajadores en su pobreza.[16]

Pero se alega que esta libertad, una vez conquistada, servirá más tarde a los trabajadores como instrumento para conquistar más tarde *la igualdad o la justicia económica.*

La libertad, en efecto, es un instrumento magnífico y poderoso. La cuestión, sin embargo, es saber si los trabajadores pueden realmente hacer uso de ella, si parará efectivamente a su posesión, o si, como ha sido siempre hasta ahora, su *libertad política* resultará ser solo una falsa apariencia, una mera ficción.[17]

---

[14] *Ibíd., R* 238-239; F IV 61-62.

[15] *La política de la Internacional*, edición rusa, volumen IV, pág. 18; edición francesa, volumen V, pág. 191.

[16] *Ibíd.*, R 18-19.

[17] *Ibíd.*, R 19; F 192.

6. Socialismo sin Estado: Anarquismo

El efecto de los grandes principios proclamados por la revolución francesa. Desde aquel tiempo, cuando la Revolución bajó a las masas su Evangelio —no el místico sino el racional, no el celestial sino el terrenal, no el divino sino el Evangelio humano, el Evangelio de los Derechos del Hombre— desde entonces proclamó que todos los hombres son iguales, que todos los hombres tienen derecho a la libertad y la igualdad; las masas de todos países europeos, de todo el mundo civilizado, despertaron entonces, gradualmente, del sueño que los había mantenido en la esclavitud desde que la Cristiandad los drogó con su opio, y comenzaron a preguntarse si ellos también tenían el derecho a la igualdad, a la libertad, y a la humanidad.

En cuanto esta pregunta ha sido planteada, la gente, guiada por su admirable sentido común, así como por sus instintos, se dio cuenta de que la primera condición para su emancipación verdadera, o *humanización*, era, por sobre todo, un cambio radical en su situación económica. La primera pregunta, justamente, estaba relacionada con el pan de cada día, pues como ha sido ya notado por Aristóteles, el hombre, para pensar, para sentirse libre, para hacerse hombre, debe ser liberado de los cuidados materiales de la vida diaria. En realidad, el burgués, quien está tan vociferante en sus greguerías contra el materialismo de la gente y quien predica a ellos las abstinencias del idealismo, lo sabe muy bien, ya que ellos mismos lo predican solo con la palabra mas no con el ejemplo.

La segunda pregunta que surge entre las personas —la del ocio luego del trabajo— es también condición indispensable de humanidad. Pero pan y ocio nunca pueden obtenerse independientes de una transformación radical de la sociedad existente, y eso explica por qué la Revolución, obligada por las implicaciones de sus propios principios, dio a luz al socialismo.[1]

[1] *Federalismo, socialismo y antiteologismo*; edición rusa, volumen III, pág. 136; edición francesa, volumen I, pág. 33-35.

El socialismo es la justicia. El socialismo es *justicia*. Cuando hablamos de justicia, entendemos por esta no la justicia contenida en los Códigos y en la jurisprudencia Romana —los cuales se han basado, en gran medida, sobre las verdades de la violencia alcanzada por la fuerza, violencia consagrada por tiempo y las bendiciones de alguna iglesia u otro (cristiano o pagano), y por lo cual se ha aceptado como principio absoluto, que toda ley debe ser deducida por un proceso de razonamiento lógico. No, hablamos de aquella justicia que está basada únicamente sobre la conciencia humana, la justicia que ha de buscarse en la conciencia de cada hombre— incluso en la de los de niños — y que puede ser expresada en una sola palabra: *equidad*.

Esta justicia universal que, debido a las conquistas por la fuerza y a las influencias religiosas, aún nunca ha prevalecido en los ámbitos políticos, jurídicos o económicos, debería hacerse la base del nuevo mundo. Sin ella no puede haber ni libertad, ni república, ni prosperidad, ni paz. Es ella entonces quien debe gobernar nuestras resoluciones para que trabajemos con eficiencia en el establecimiento de la paz. Y es esta justicia, la que nos impulsa a asumir la defensa de los intereses de la gente terriblemente maltratada y a exigir su emancipación económica y social con libertad política.

El principio básico del socialismo. No proponemos aquí, caballeros, este u otro sistema socialista. Aquello que ahora exigimos es la proclamación nuevamente del gran principio de la Revolución Francesa: *que cada ser humano pueda poseer los medios materiales y morales para poder desarrollar así su humanidad*, un principio que, en nuestra opinión, debe ser traducido en el siguiente problema:

Organizar la sociedad de tal manera que cada individuo, hombre o mujer, pueda hallar, al entrar en la vida, medios aproximadamente equivalentes para el desarrollo de sus diversas facultades y de su ocupación laboral. Y organizar dicha sociedad de tal forma que haga imposible la explotación de algún trabajador, lo cual permitirá a cada individuo disfrutar de la riqueza social, —que en realidad solo se produce por el trabajo colectivo—, pero únicamente en la medida de su contribución directa a la creación de esa riqueza.

Rechazo al socialismo estatal. La consecución de esta tarea desde luego tomará cientos de años de desarrollo. Pero la historia ya la ha traído ante nosotros y de aquí en adelante no podemos hacer caso omiso a ella sin condenarnos a declarar nuestra total impotencia. Nos apresuramos en agregar aquí que enérgicamente rechazamos cualquier tentativa de organización so-

cial que no admita la libertad más amplia tanto de los individuos como de las organizaciones, o que requiera la instauración de cualquier régimen de poder. En nombre de la libertad, la cual reconocemos como fundamento único y único principio creativo de la organización, económica o política, protestaremos contra todo aquello que remotamente pueda parecerse al Comunismo Estatista, o al Socialismo Estatista.[2]

Abolición del derecho de herencia. La única cosa que, en nuestra opinión, el Estado puede y debería hacer es modificar poco a poco la ley de herencia para llegar cuanto antes a su completa abolición. Aquella ley es puramente una creación del Estado, y una de las condiciones de existencia misma del Estado autoritario y divino, y ella puede y debería ser suprimida por la libertad en el Estado. En otras palabras, el Estado debería disolverse en una sociedad libremente organizada de acuerdo con los principios de justicia. El derecho de herencia, en nuestra opinión, debiera suprimirse, ya que mientras exista perdurará la desigualdad económica hereditaria, no la desigualdad natural de los individuos, sino la desigualdad artificial de clases —y ello siempre engendrará la desigualdad hereditaria en el desarrollo y la formación de las mentes, y cuya continuación sería la fuente y la consagración de todas las desigualdades políticas y sociales. La tarea de la justicia es establecer la igualdad para cada uno, pues aquella igualdad dependerá de la organización económica y política de la sociedad— una igualdad con la que cada uno va a comenzar su vida, y por la que cada uno, dirigido en su propia naturaleza, será el producto de sus propios esfuerzos. En nuestra opinión, la propiedad de los difuntos debería acumularse a los fondos sociales para la instrucción y la educación de los niños de ambos sexos, que incluye la manutención de ellos desde su nacimiento hasta que alcancen la mayoría de edad. Como eslavos y como rusos, queremos agregar lo que consideramos una idea social fundamental, la cual se basa sobre el instinto general y tradicional de nuestros pueblos, y que consiste en que la propiedad de toda la gente, debería ser poseída solo por aquellos que le cultivan con sus propias manos.[3]

Somos unos convencidos, caballeros, de que este principio es justo, que es la condición esencial e inevitable de toda reforma social seria, y, por consiguiente, Europa Occidental a su turno no dudará en reconocer y aceptar

[2] *Ibíd.*, R 145-146.
[3] *Ibíd.*, R 146-147.

este principio, no obstante las dificultades de su realización en países como Francia, por ejemplo, en donde la mayoría de campesinos posee la tierra que ellos cultivan, pero en donde la mayor parte de esos mismos campesinos pronto terminarán por no poseer nada, debido al parcelamiento de la tierra que viene como resultado inevitable del sistema político y económico que ahora prevalece en Francia. Sin embargo, nos abstendremos de ofrecer cualquier oferta contra la pregunta de tierra… Nos limitaremos ahora a proponer la siguiente declaración:

La declaración del socialismo. «Convencidos de que la realización seria de la libertad, la justicia, y la paz será imposible mientras que la mayoría de la población se halle desposeída de las elementales necesidades, mientras estén privados de la educación y condenados a la insignificancia y a la esclavitud política y social —de hecho, si no por la ley, por la pobreza así como por la necesidad de trabajar sin descanso u ocio, produciendo toda la riqueza de la que el mundo ahora está orgulloso, y recibiendo a cambio solo una pequeña parte de la torta, la que apenas basta para asegurar su sustento para al día siguiente;

«Convencidos de que para las masas del pueblo, terriblemente maltratadas durante siglos, el problema del pan es el problema de la emancipación mental, de la libertad y la humanidad;

«Convencidos de que libertad sin Socialismo es privilegio e injusticia y que Socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad;

«La Liga [para la Paz y la Libertad] con fuerza proclama la necesidad de una radical reconstrucción económica y social, que tenga como objetivo la emancipación de los trabajadores del yugo del capital y los terratenientes, una reconstrucción basada en la más estricta justicia —ni justicia jurídica ni teológica ni metafísica, sino justicia simplemente humana— basada en la ciencia positiva y en la libertad más amplia».[4]

Organización de las fuerzas productivas en reemplazo del poder político. Es necesario suprimir completamente, en principio y de hecho, todo aquello que llaman el poder político; pues, mientras que el poder político exista, habrá gobernantes y gobernados, amos y esclavos, explotadores y ex-

[4] *Ibíd.*, R 147; F 59.

plotados. Una vez suprimido, el poder político debería ser sustituido por la organización de las fuerzas productivas y el servicio económico.[5]

No obstante el enorme desarrollo de los estados modernos —un desarrollo que en su fase última, de forma bastante lógica, reduce el Estado a una absurdidad—, se hace evidente que los días del Estado y el principio Estatal están contados. Ya podemos ver el advenimiento de la total emancipación de las masas trabajadoras y su libre organización social, libre de la intervención gubernamental, formada por la asociación económica de las personas y dejando de lado todas las viejas fronteras Estatales y las distinciones nacionales, fundamentado ello solo en el trabajo productivo, el trabajo humanizado; poseyendo un interés común a pesar de su diversidad.[6]

El ideal del pueblo. Desde luego, este ideal aparece ante el pueblo significando el fin de sus necesidades, el fin de la pobreza, y la satisfacción plena de todos sus requerimientos materiales mediante el trabajo colectivo, igual y obligatorio para todos, y luego, como el final de la dominación, y como la organización libre de las vidas de las personas conforme a sus necesidades — no desde la cima hacia abajo, como lo tenemos en el Estado, sino de abajo a arriba, una organización formada por el pueblo mismo, independiente de gobiernos y parlamentos, una unión libre en asociaciones de trabajadores agrícolas y de fábrica, en comunas, regiones, y naciones, y finalmente, en el futuro más remoto; la hermandad humana universal, que triunfa por sobre las ruinas de todos los Estados.[7]

El programa de una sociedad libre. Fuera del sistema Mazziniano que es el sistema de la república en forma de un Estado, no hay ningún otro sistema sino el de la república como una comuna, la república como una federación, una república genuinamente socialista y popular — el sistema del Anarquismo. Esta es la política de la Revolución Social, que apunta a la abolición del Estado, y la económica, que libera totalmente las organizaciones de la gente, una organización de abajo hacia arriba, mediante una federación.[8]

---

[5] *El oso de Berna y el oso de San Petersburgo-*, edición rusa, volumen III, pág. 22; edición francesa, volumen II, pág. 39.

[6] *Estatismo y Anarquismo*; edición rusa, volumen I, pág. 114.

[7] *Ibíd.*, 96.

[8] *Carta circular a mis amigos de Italia*; edición rusa, volumen V, pág. 171; edición francesa, volumen VI, pág. 351.

… No habrá ninguna posibilidad de la existencia de un gobierno político, ya que este gobierno será transformado en una administración simple de asuntos comunes.[9]

Nuestro programa puede ser resumido en unas pocas palabras:

Paz, emancipación, y la felicidad de los oprimidos.

Guerra contra todos los déspotas y opresores.

Restitución total a los trabajadores: todo el capital, las fábricas, y todos los instrumentos de trabajo y materias primas deben ir a las asociaciones, y la tierra a los que la cultivan con sus propias manos.

Libertad, justicia y fraternidad con respecto a todos los seres humanos sobre la tierra.

Igualdad para todos.

A todos, sin distinción alguna, todos los medios de desarrollo y educación, e iguales posibilidades de vida mientras trabajan.[10]

La organización de una sociedad mediante una federación libre, desde abajo hacia arriba, de asociaciones de trabajadores, tanto industriales como asociaciones agrícolas, científicas y literarias — primero en una comuna, luego una federación de comunas en regiones, de regiones en naciones, y de naciones en la asociación fraternal internacional.[11]

Táctica correcta durante una revolución. En una revolución social, en todo opuesta diametralmente a una revolución política, los individuos apenas y cuentan, mientras que la acción espontánea de las masas lo es todo. Todo lo que los individuos pueden hacer es clarificar, propagar, y desarrollar las ideas que corresponden al instinto popular, y, cosa aun más importante, contribuir con sus esfuerzos incesantes a la organización revolucionaria del poder natural de las masas. Pero nada más que eso; el resto solo podrá hacerlo el propio pueblo. Cualquier otro método llevaría a la dictadura política, al resurgimiento del Estado, de los privilegios, de las desigualdades, y de todas las opresiones estatales; es decir, llevaría de una forma indirecta, aunque lógica al restablecimiento de la esclavitud política, económica y social de las masas populares.

---

[9] *Ibíd.*, R 167; F 345.

[10] *Ibíd.*, R 197.

[11] *Ibíd.*, R 197-198; F 395-396.

Como todos los socialistas sinceros, y en general como todos los trabajadores nacidos y crecidos entre el pueblo, Varlin y sus amigos compartieron en grado sumo este prejuicio perfectamente legítimo contra la iniciativa procedente de individuos aislados, contra el dominio ejercido por individuos superiores; siendo sobre todo coherentes, extendieron el mismo prejuicio y la misma desconfianza a sus propias personas.

La revolución por decretos está condenada al fracaso. Frente a las ideas de los comunistas autoritarios —ideas falaces, en mi opinión— de que la Revolución Social puede ser decretada y organizada por medio de una dictadura o de una Asamblea Constituyente, nuestros amigos, los socialistas parisinos, sostienen que la revolución solo puede ser emprendida y llevada a su pleno desarrollo a través de la acción masiva continua y espontánea de grupos y asociaciones populares.[12]

Nuestros amigos parisinos tienen mil veces razón. Porque, en realidad, no hay cerebro, por muy genial que sea, o — si hablamos de la dictadura colectiva de algunos centenares de individualidades supremamente dotadas no hay combinación de intelectos capaz de abarcar toda la infinita multiplicidad y diversidad de intereses, aspiraciones, deseos y necesidades reales que Constituyen en su totalidad la voluntad colectiva del pueblo; no existe intelecto capaz de proyectar una organización social que pueda satisfacer a todos y cada uno.

Tal organización será siempre un lecho de Procusto en el que la violencia, más o menos sancionada por el Estado forzaría a la desdichada sociedad. Pero este es un viejo sistema de organización, basado sobre la fuerza, que la Revolución Social suprimirá para dar plena libertad a las masas, los grupos, Comunas, asociaciones e individualidades, destruyendo de una vez por todas la causa histórica de toda violencia: la misma existencia del Estado cuya caída supondrá la destrucción de todas las iniquidades del derecho jurídico y de todas las falsedades de los diversos cultos — derechos y cultos que han sido siempre, los canonizadores complacientes, tanto en el terreno ideal como en el real, de toda la violencia representada, garantizada y autorizada por el Estado.[13]

[12] *La Comuna de París y el Estado*; edición rusa, volumen IV, pág. 257.
[13] *Ibíd.*, 257-258.

Es evidente que solo cuando el Estado haya dejado de existir, la humanidad obtendrá su libertad, y que solo entonces encontrarán su auténtica satisfacción los verdaderos intereses de la sociedad, de todos los grupos, de todas las organizaciones locales y, en consecuencia, de todos los individuos que forman tales organizaciones.[14]

La libre organización seguirá a la abolición del Estado. La abolición del Estado y de la Iglesia debe ser la condición primera e indispensable para la emancipación efectiva de la sociedad. Solo después la sociedad podrá y deberá empezar su propia reorganización que, sin embargo, no debe efectuarse de arriba abajo, ni de acuerdo con algún plan ideal proyectado por unos pocos sabios o filósofos, ni mediante decretos promulgados por algún poder dictatorial, o incluso por una Asamblea Nacional u elegida por sufragio universal. Tal sistema, como ya se ha dicho, llevaría inevitablemente a la formación de una aristocracia gubernamental, es decir, a una clase de personas que nada tiene en común con las masas del pueblo; y esta clase volvería con toda certeza a explotar y someter a las masas bajo el pretexto del bienestar común o de la salvación del Estado.[15]

La libertad debe ir de la mano con la igualdad. Soy un partidario convencido de la igualdad económica y social porque sé que, sin esta igualdad, la libertad, la justicia, la dignidad humana, la moral y el bienestar de los individuos, como también la prosperidad de las naciones, no son sino otras tantas falsedades. Pero como soy al mismo tiempo un partidario de la libertad, primera condición de la humanidad, creo que la igualdad debería establecerse en el mundo por la organización espontánea del trabajo y la propiedad colectiva, por la libre organización de las asociaciones de productores en comunas y la libre federación de las comunas — pero de ningún modo mediante la acción suprema y tutelar del Estado.

La diferencia entre los revolucionarios autoritarios y libertarios. Este punto separa fundamentalmente a los colectivistas o socialistas revolucionarios de los comunistas autoritarios, partidarios de la absoluta iniciativa del Estado. La meta de ambos partidos es idéntica: ambos partidos desean la creación de un nuevo orden social basado exclusivamente sobre el tra-

[14] *Ibíd.*, 258-259.
[15] *Ibíd.*, 259.

bajo colectivo en condiciones económicas iguales para todos — es decir, en condiciones de propiedad colectiva de los medios de producción.

Pero los comunistas imaginan que esto puede lograrse mediante el desarrollo y la organización del poder político de las clases trabajadoras, encabezadas por el proletariado de la ciudad con ayuda del radicalismo burgués; mientras los socialistas revolucionarios, enemigos de toda alianza ambigua, creen que este objetivo común no puede lograrse a través de la organización política sino mediante la organización social (y, por tanto, antipolítica) y el poder de las masas trabajadoras de las ciudades y los pueblos, incluyendo además a todos los que, a pesar de pertenecer por nacimiento a las clases altas, han roto voluntariamente con su pasado y se han unido abiertamente al proletariado aceptando su programa.[16]

Los métodos de los comunistas y los anarquistas. De ahí la existencia de dos métodos diferentes. Los comunistas creen que es necesario organizar las fuerzas de los trabajadores para tomar posesión del poder político estatal. Los socialistas revolucionarios las organizan con vistas a destruir, o si preferís una expresión más refinada, a liquidar el Estado. Los comunistas son partidarios del principio y la práctica de la autoridad, mientras los socialistas revolucionarios solo ponen su fe en la libertad. Ambos son partidarios por igual de la ciencia, que debe destruir la superstición y ocupar el lugar de la fe; pero los primeros quieren imponer la ciencia al pueblo, en tanto que los colectivistas revolucionarios intentan difundir la ciencia y el conocimiento entre el pueblo, para que los diversos grupos de la sociedad humana, una vez convencidos por la propaganda, puedan organizarse y combinarse, espontáneamente, en federaciones, de acuerdo con sus tendencias naturales y sus intereses reales, pero nunca de acuerdo con un plan trazado previamente e *impuesto a las masas ignorantes* por algunas inteligencias "superiores".[17]

Los Socialistas revolucionarios creen que existe mucha más razón práctica e inteligencia en las aspiraciones instintivas y las necesidades reales de las masas populares que en las profundas inteligencias de todos esos instruidos doctores y tutores autodesignados de la humanidad, quienes teniendo ante sus ojos los ejemplos lamentables de tantos intentos abortados de hacer feliz a la humanidad, intentan todavía seguir trabajando en la misma dirección.

[16] *Ibíd.*, 251.

[17] *Ibíd.*, R 251-252; F panfleto 6.

Pero los socialistas revolucionarios creen, al contrario, que la humanidad se ha dejado gobernar durante largo tiempo, demasiado largo, y que la raíz de sus desgracias no reside en esta o en aquella forma de gobierno, sino en el principio y en la misma existencia del gobierno, sea cual fuere su naturaleza.

Es esta diferencia de opinión, que ya se ha hecho histórica, la vigente en la actualidad entre el comunismo científico, desarrollado por la escuela alemana y aceptado parcialmente por los socialistas americanos e ingleses, y el proudhonismo, desarrollado extensamente y llevado a sus últimas conclusiones y aceptado hoy por el proletariado de los países latinos. El socialismo revolucionario ha hecho su primera aparición brillante y práctica en la Comuna de París.[18]

En la bandera pangermánica está escrito: *Conservación y fortalecimiento del Estado a cualquier precio.* Por el contrario, en nuestra bandera, la bandera socialista-revolucionaria, está grabada con letras orgullosas y Sangrientas: la destrucción de todos los Estados, la aniquilación de la civilización burguesa, la organización libre y espontánea de abajo arriba por medio de las asociaciones libres, la organización de la chusma incontrolada de trabajadores, de toda la humanidad emancipada, y la creación de un nuevo mundo umversalmente humano.[19]

Antes de crear o más bien antes de ayudar al pueblo a crear esta nueva organización es necesario conseguir una victoria. Es necesario derrocar lo que es para poder establecer lo que debe ser…[20]

---

[18] *Ibíd.*, R 252.

[19] *Estatismo y Anarquismo*; edición rusa, volumen I, pág. 320.

[20] *Carta circular a mis amigos de Italia*; edición rusa, volumen V, pág. 172; edición francesa, volumen VI, pág. 352.

7. Fundación de la Internacional Obrera

El **despertar de los trabajadores en vísperas de la Internacional**. En 1863 y 1864, años fundacionales de la Internacional, en casi todos los países de Europa y en especial en aquellos en que la industria moderna había alcanzado su más alto desarrollo —Inglaterra, Francia, Bélgica, Alemania y Suiza— se pusieron de manifiesto dos hechos fundamentales que facilitaron e hicieron prácticamente imperativa la creación de la Internacional. El primero fue el despertar simultáneo en todos los países de la consciencia, el coraje y el espíritu de los trabajadores, tras doce o quince años de depresión provocados por el terrible desastre de 1848 y 1851. El segundo hecho fue el maravilloso desarrollo de la riqueza burguesa, con su necesaria secuela de pobreza para los trabajadores de todos los países. Este fue el hecho que estimuló a estos trabajadores a la acción, mientras el despertar de su consciencia y su espíritu los dotaba con la fe esencial.[1]

Las secciones centrales. Pero, como sucede a menudo, esta fe renacida no se manifestó al mismo tiempo entre las grandes masas de trabajadores europeos. De todos los países de Europa solo apareció en dos, aunque pronto fueran seguidos por otros. E incluso en esos países privilegiados, quienes sintieron los brotes de una confianza renacida con suficiente fuerza para reiniciar la lucha, fueron un escaso número de asociaciones laborales pequeñas y dispersas, y no toda la masa de trabajadores. Y dentro de esas asociaciones fueron al principio solo algunas individualidades, las mas inteligentes, enérgicas y entregadas, en que la mayor parte de los casos ya estaban templadas por luchas previas. Llenas de esperanza y de confianza, acumularon el coraje suficiente como para tomar la iniciativa de comenzar el nuevo movimiento. Encontrándose casualmente en Londres 1864, en relación con la cuestión

[1] *Afirmación de la Alianza*; edición rusa, volumen V, pág. 34-35; edición francesa, volumen VI, pág. 64.

polaca —problema de la mayor importancia política, pero completamente ajeno a la cuestión de la solidaridad internacional de los trabajadores—, esos individuos formaron, bajo la influencia directa de los fundadores de la Internacional, el primer núcleo de esa Asociación. Y cuando retornaron a sus respectivos países —Francia, Bélgica, Alemania y Suiza— los delegados formaron núcleos allí. Así fue como pusieron en funcionamiento las primeras Secciones Centrales (de la Internacional).[2]

Las Secciones Centrales no representan a ninguna industria en especial, aunque comprenden a los trabajadores más avanzados en toda clase de industrias. ¿Qué representan, entonces, estas secciones? Representan la propia idea de la Internacional. ¿Cuál es su misión? El desarrollo y la propagación de esa idea. ¿Y cuál es esa idea? No es solo la emancipación de los trabajadores en tal o cual industria y en tal o cual país, sino la emancipación de los trabajadores de todas las industrias y de todos los países del mundo. Es la emancipación general de todos los que, ganando con dificultad su miserable subsistencia mediante cualquier clase de trabajo productivo, son económicamente explotados y políticamente oprimidos por el capital, o más bien por los poseedores y los agentes privilegiados del capital.

Tal es el poder negativo, militante o revolucionario de esta idea. ¿Y la fuerza positiva? Es la fundación de un nuevo mundo social, sustentado sobre el trabajo emancipado y creado espontáneamente sobre las ruinas del viejo mundo, gracias a la organización y la libre federación de asociaciones de trabajadores emancipados del yugo económico y político de las clases privilegiadas.[3]

Esos dos aspectos de la misma cuestión, negativo uno y positivo el otro, son inseparables entre sí.[4]

Las Secciones Centrales son meras agrupaciones ideológicas. Las Secciones Centrales son los centros activos y vivientes donde la nueva fe se mantiene, desarrolla y clarifica. Nadie se une a ellas en calidad de trabajador especializado de tal o cual gremio, ni con el propósito de formar algún sindicato particular. Quienes se unen a esas Secciones son trabajadores en general, que pretenden la emancipación general y la organización del trabajo y del

[2] *Ibíd.*, R 35.

[3] *Ibíd.*, R 35-36.

[4] *Ibíd.*, R 36; F 66.

nuevo mundo social basado en el trabajo. Los trabajadores miembros de estas secciones dejan tras sí su carácter de trabajadores especiales o «reales», preparándose ellos mismos a la organización como trabajadores «en general». ¿Trabajadores en qué? Trabajadores en favor de la idea, la propaganda y la organización del poderío económico y militante de la Internacional, trabajadores para la Revolución Social.

Las Secciones Centrales tienen un carácter completamente distinto al de las secciones sindicales, y son incluso diametralmente opuestas a ellas. Mientras estas últimas, siguiendo un curso natural de desarrollo, comienzan con el hecho para llegar a la idea, las Secciones Centrales, siguiendo el curso de su desarrollo ideal o abstracto, comienzan con la idea para llegar al hecho. Es evidente que, en comparación con el método realista o positivista de las secciones sindicales, el de las Secciones Centrales puede parecer artificial y abstracto. Esta forma de proceder, partiendo de la idea para llegar al hecho, es precisamente la utilizada por los idealistas de todas las escuelas, los teólogos y los metafísicos, cuya final impotencia se ha convertido en la actualidad en un dato histórico. El secreto de esta impotencia radica en la absoluta imposibilidad de llegar al hecho real y completo tomando la idea absoluta como punto de partida.[5]

Las Secciones Centrales serían incapaces por sí mismas para arrastrar a grandes masas de trabajadores. Si la Asociación Internacional de Trabajadores estuviera constituida solo por Secciones Centrales, indudablemente no podría conseguir nunca ni una centésima parte del impresionante poder del que se enorgullece en la actualidad. Esas Secciones serían simplemente otras tantas academias de trabajadores donde se discutirían perpetuamente todas las cuestiones, incluyendo —claro está— la cuestión de la organización del trabajo, pero sin hacer el más leve intento de llevarla a la práctica, ni tener siquiera la posibilidad de hacerlo…[6]

… Si la Internacional estuviera constituida solo por Secciones Centrales, quizá hubiese logrado ya formar conspiraciones para subvertir el orden de cosas vigente; pero tales conspiraciones estarían confinadas a la mera intención, pues resultarían demasiado impotentes para conseguir sus objetivos, al no ser capaces de atraer más que a un número muy reducido de trabajadores

[5] *Ibíd.*, R 37-38.
[6] *Ibíd.*, R 38.

(los más inteligentes, enérgicos, convencidos y entregados). La gran mayoría, los millones de proletarios quedarían fuera de esas conspiraciones; pero para subvertir y destruir el orden político y social que ahora nos oprime, es necesario conseguir la cooperación de esos millones.

La aproximación empírica de los trabajadores a sus problemas. Solo un pequeño número de individuos puede ser arrastrado por una idea abstracta y «pura». Los millones, las masas, no solo del proletariado sino también de las clases instruidas y privilegiadas, solo se mueven por el poder y la lógica de los «hechos», captando y previendo la mayor parte del tiempo solo sus intereses inmediatos, o empujados únicamente por sus pasiones monetarias más o menos ciegas. Por consiguiente, para interesar y atraer a la totalidad del proletariado al trabajo de la Internacional, es necesario acercarse a ellos, no con ideas generales y abstractas, sino con una comprensión viva y tangible de sus problemas urgentes, de cuyos males esos trabajadores tienen consciencia de una manera concreta.

Sus tribulaciones diarias, a presentar al pensador social un problema de carácter general y de ser en realidad solo los efectos particulares de causas generales y permanentes, son de hecho infinitamente diversas, adoptan multitud de aspectos diferentes, producidos por una multitud de causas transitorias y complementarias. Pero la masa de trabajadores que se ve forzada a vivir al día y difícilmente encuentra un momento de reposo para pensar en el día siguiente, considera los males que le afligen precisa y exclusivamente en el contexto de esta realidad particular, y nunca o muy raramente en su aspecto general.[7]

Las declaraciones concretas son el único modo eficaz de aproximarse a la gran masa de trabajadores. Se deduce, entonces, que para tocar el corazón y ganar la confianza, el asentimiento, y la adhesión y la cooperación de las legiones iletradas del proletariado —y la gran mayoría de los proletarios pertenecen desgraciadamente a esta categoría— en vez de empezar a hablarles de los sufrimientos generales del proletariado internacional en su conjunto, conviene hablar de sus desgracias particulares, diarias y enteramente privadas. Es necesario hablarles su propio oficio y de las condiciones de su trabajo en la localidad específica donde viven; o de las duras condiciones y las largas

[7] *Ibíd.*, R 38-39.

horas de su jornada diaria, de la pequeña paga, de la vileza de sus patrones, del alto coste de la vida, y de cómo les es imposible sacar adelante una familia.

Y al explicarles los medios para combatir esos males y mejorar su posición, no es en absoluto necesario hablarles primero de las reivindicaciones generales y revolucionarias que constituyen en la actualidad el programa de acción de la Asociación Internacional de Trabajadores, como la abolición de la propiedad individual hereditaria, la colectivización de la propiedad, la abolición del derecho jurídico y del Estado, y su sustitución por la organización y libre federación de las asociaciones de productores. Es seguro que los trabajadores entenderán difícilmente todo esto. Y es posible que, al encontrarse ellos mismos bajo la influencia de las ideas religiosas, políticas y sociales que los gobiernos y los sacerdotes han tratado de inculcar en sus mentes, abandonen furiosos y desconfiados a cualquier propagandista imprudente que trate de convertirlos usando tales argumentos. No; es preciso aproximarse a los trabajadores solo por el camino de exponer ante ellos los medios de lucha cuya utilidad no pueda ser mal interpretada, que estén propensos a aceptar de acuerdo con los postulados de su buen sentido y de la experiencia cotidiana. Estos primeros medios elementales son, como ya hemos dicho, el establecimiento de una completa solidaridad con sus compañeros de trabajo en el taller, para defensa propia y en la lucha contra su amo común; y después la extensión de esa solidaridad a todos los trabajadores del mismo oficio y de la misma localidad para la lucha conjunta contra los patronos, es decir, su ingreso formal como miembros activos en la sección de su oficio afiliada a la Asociación Internacional de Trabajadores.[8]

La cuestión económica, las condiciones de cada industria y las condiciones concretas de explotación de dicha industria por el capital, la íntima y particular solidaridad de necesidades, de sufrimientos, intereses y aspiraciones existentes entre los trabajadores miembros de la misma sección sindical: todo esto forma la verdadera base de su asociación. La idea viene después, como la explicación o expresión adecuada del desarrollo, y el reflejo mental de este hecho en la consciencia colectiva.

La solidaridad entre los miembros de los sindicatos tiene su arraigo en los hechos. Un trabajador no necesita una gran preparación intelectual para convertirse en un miembro de la sección sindical [de la Internacional] co-

[8] *Ibíd.*, R 39-40; F 68-72.

rrespondiente a su oficio. Es un miembro de ella en el sentido más natural, incluso antes de tener consciencia de este hecho. Todo cuanto tiene que saber es que está siendo explotado hasta la muerte y que ese trabajo asesino, tan pobremente pagado como para no permitirle alimentar a su familia, enriquece a su patrón, lo cual significa que este es su despiadado explotador, su incansable opresor, su enemigo, un amo a quien no debe sentimiento alguno salvo el odio y la rebeldía de un esclavo, que darán paso mucho después, tras haber vencido al patrón en la lucha final, a un sentido de justicia y a un sentimiento de hermandad hacia el antiguo patrón, convertido ahora en un hombre libre.

El trabajador debe también darse cuenta —y no le resulta difícil comprenderlo— que por sí mismo es impotente contra su amo, y que para no ser completamente aplastado por este, debe, en primer lugar, unirse a sus compañeros de trabajo en el taller y ser leal con ellos en todas las luchas que surjan contra el amo.[9]

El internacionalismo crece a partir de las experiencias prácticas de las luchas proletarias. Debe saber también que la mera unión de trabajadores en el mismo taller no es suficiente, que es necesaria la unión de todos los trabajadores del mismo oficio empleados en la misma localidad. Cuando se haya dado cuenta de esto —y si no es excesivamente estúpido, su experiencia diaria se lo mostrará de forma convincente— se convertirá conscientemente en un ferviente miembro de su sección corporativa. Estas secciones ya existen de hecho, pero todavía carecen de consciencia internacional, son todavía un hecho local. La misma experiencia, esta vez colectiva, superará pronto en la consciencia del trabajador menos inteligente los estrechos límites de una solidaridad exclusivamente local.

Surge una crisis, una huelga. Los trabajadores de una determinada localidad pertenecientes a la misma industria empiezan a hacer causa común, solicitando de sus patronos un aumento de salarios o una reducción de jomada. Los patronos no quieren acceder a esta demanda; y como no pueden producir sin trabajadores, los traen de otras localidades o de otras provincias del mismo país, o incluso de países extranjeros. En esos países los trabajadores trabajan por más horas por menos salario; y los patronos pueden así vender sus productos más baratos, compitiendo provechosamente con los países donde

[9] *Ibíd.*, R 30; F 56.

los trabajadores ganan más trabajando menos. En consecuencia, fuerzan a los patronos de estos últimos países a reducir los salarios e incrementar las horas de trabajo. De ahí se deduce que, a la larga, la posición relativamente tolerable de los trabajadores en un país solo puede ser mantenida si es más o menos idéntica en otros países. Todo esto se repite con demasiada frecuencia para escapar a la atención del trabajador menos inteligente. Los obreros comienzan a darse cuenta de que, para protegerse de la creciente explotación patronal, no basta organizar la solidaridad a escala local. Es necesario reunir a los trabajadores de la misma industria no solo en una provincia, y ni siquiera en un solo país sino en todos los países, y sobre todo en aquellos países vinculados por lazos comerciales e industriales. Cuando los trabajadores se den cuenta de todo esto, quedará formada la organización, y no solo a escala local o nacional, sino una organización verdaderamente internacional que abarque a todos los trabajadores de un determinado oficio.[10]

Pero esto no es todavía una organización general de trabajadores, es solo la organización internacional de un solo oficio. Y para que los trabajadores no instruidos comprendan y reconozcan la solidaridad real existente entre todos los sindicatos de todos los países del mundo, es necesario que otros trabajadores, intelectualmente más desarrollados y con algún conocimiento de la ciencia económica, acudan en su ayuda. No se trata de que el trabajador común le falte experiencia diaria al respecto, sino de que el fenómeno económico mediante el cual se manifiesta esta solidaridad es excesivamente complejo, por lo que su verdadero significado puede quedar más allá de la comprensión del trabajador no instruido.[11]

Suponiendo que esta solidaridad internacional haya sido establecida en una única industria y falte en las otras, la consecuencia será que en esta industria organizada los salarios serán más altos y los horarios de trabajo más cortos en relación con todas las demás industrias. Y como está demostrado que en virtud de la competencia entre los empresarios y capitalistas, la fuente de beneficios reales para ambos procede de los salarios comparativamente más bajos y de las jornadas más largas impuestas a los trabajadores, es evidente que en la industria en que los trabajadores están organizados internacionalmente, los capitalistas y patronos ganarán menos que en las demás.

[10] *Ibíd.*, R 30-31.

[11] *Ibíd., R 32.*

Por consiguiente, los capitalistas transferirán gradualmente su capital y su crédito, y los empresarios su actividad explotadora, a las ramas industriales menos organizadas o sin ninguna organización.

Esto conducirá necesariamente a un descenso de la demanda de trabajo en la industria organizada internacionalmente, lo cual supondrá naturalmente un empeoramiento en la situación de los trabajadores en esa industria, que se verán obligados a aceptar salarios más bajos para no morir de hambre. Se deduce de ello que las condiciones de trabajo no pueden empeorar ni mejorar en ninguna industria específica sin afectar inmediatamente a los trabajadores de otras industrias, y que los trabajadores de todas las ramas están interconectados por lazos reales e indisolubles de solidaridad.[12]

El internacionalismo surge a partir de las experiencias vivas del proletariado. Esta solidaridad está demostrada tanto por la ciencia como por la experiencia, siendo la ciencia en esta cuestión simplemente la experiencia universal, expresada con claridad y explicada de modo sistemático y adecuado. Pero la solidaridad se manifiesta en el mundo de los trabajadores por una mutua, profunda y apasionada simpatía que —según van desarrollándose los factores económicos y sus consecuencias políticas y sociales, y haciéndose más angustiosamente obvios para los trabajadores de todas las ramas— crece y se convierte en una pasión cada vez más intensa del proletariado.

Los trabajadores de cada industria y país —debido, por una parte, a la ayuda material y moral que en el curso de su lucha encuentran entre los trabajadores de otras industrias y otros países y, por otra parte, a la condena y a la sistemática oposición no solo de sus propios patronos, sino de los patronos de otras industrias a veces muy lejanas, y de la burguesía en su conjunto— toman plena consciencia de su situación y las principales condiciones necesarias para su emancipación. Observan que, en realidad, el mundo social está dividido en tres categorías fundamentales: 1. Los incontables millones de trabajadores explotados; 2. Unos cientos de miles de explotadores de segunda o tercera fila; 3. Unos pocos miles o, todo lo más, algunas decenas de miles de las mayores aves de rapiña, los grandes capitalistas que han engordado explotando directamente a la segunda categoría e indirectamente a la primera,

[12] *Ibíd.*, R 32.

embolsándose al menos la mitad de los beneficios obtenidos por el trabajo colectivo de la humanidad.[13]

Tan pronto como el trabajador tome nota de este hecho específico y permanente comprenderá pronto, aunque su desarrollo mental sea mínimo, que si hay algún medio de salvación para él, debe estar en el establecimiento y la organización de la solidaridad práctica más estrecha entre los proletarios de todo el mundo, prescindiendo de industrias o países, en su lucha contra la explotación burguesa.

Las premisas históricas necesarias de la Internacional. He aquí, pues, el marco ya dispuesto para la Asociación Internacional de Trabajadores. No fue dado por alguna teoría nacida en la cabeza de uno o varios profundos pensadores, sino por el desarrollo real de los hechos económicos, por la dura situación que estos hechos imponen a las masas trabajadoras, y por las reflexiones y pensamientos que engendran naturalmente en las mentes de los trabajadores.

Para que la Asociación Internacional naciera, era necesario que los elementos implicados en su nacimiento —los factores económicos, la experiencia, las luchas y el pensamiento del proletariado— se hubieran desarrollado con fuerza suficiente para formar una base solida. Era necesaria la existencia previa en el seno del proletariado de grupos o asociaciones de trabajadores suficientemente avanzados que, esparcidos a través del mundo, pudieran tomar sobre sí la iniciativa en el gran movimiento emancipador de los trabajadores. Y tras ello, claro está, la iniciativa personal de unos pocos individuos inteligentes plenamente dedicados a la causa del pueblo.[14]

No es suficiente que las clases obreras lleguen a comprender que la solidaridad internacional es su único medio de emancipación; es necesario también que tengan fe en la certeza y eficacia real de este medio de salvación, que tengan fe en la posibilidad de su inminente liberación. Esta fe es una cuestión de temperamento, disposición colectiva y estado mental. El temperamento es algo dado por naturaleza a diversos pueblos, aunque esté sujeto al desarrollo histórico. La disposición colectiva del proletariado es siempre un producto

[13] *Ibíd.*, R 32-33.

[14] *Ibíd.*, R 33; F 62.

doble: primero, de todos los acontecimientos precedentes, y después, y muy especialmente, de su concreta situación económica y social.[15]



[15] *Ibíd.*, R 34; F 64.

8. Solidaridad económica en el sentido más amplio

La cristalización de una unión internacional con conciencia de clase. El obrero recién convertido que se afilia a una sección sindical de la Internacional aprende allí muchas cosas. Aprende que la misma solidaridad existente entre todos los miembros de esta sección ha sido establecida del mismo modo entre varias secciones, o entre todos los oficios de la misma localidad, y que es necesaria una organización más amplia de esta solidaridad, que comprenda a los trabajadores de todas las industrias, porque en todas las industrias los patronos actúan de común acuerdo para mantener el bajo nivel de vida de las personas forzadas a vivir vendiendo su trabajo. El nuevo miembro de la sección es educado en la idea de que esta doble solidaridad —primero la de los trabajadores de una misma industria, y luego la de todos los oficios organizados en varias secciones— no se limita a una localidad, sino que se extiende sobre las fronteras nacionales hasta abarcar todo el mundo del trabajo, el proletariado de todos los países, poderosamente organizado para su propia defensa, y para llevar adelante su guerra contra la explotación burguesa.[1]

Al convertirse en un miembro de la Internacional, aprenderá —mucho más de lo que podrían enseñarle las explicaciones verbales de sus camaradas— a partir de su experiencia personal identificada desde ahora con las experiencias de los otros miembros de la sección. Los trabajadores de su rama pierden la paciencia ante la codicia de sus patronos y declaran la huelga. Pero una huelga es una dura experiencia para quienes viven de un salario. Ellos no hacen nada, pero sus familias, sus hijos y sus propios estómagos claman por la comida diaria. Los fondos de huelga, que se han reunido con tanta dificultad, no son suficientes para sostenerlos durante muchas semanas, o incluso durante muchos días. Se encontrarán enfrentados al hambre o a la perspectiva

[1] *Afirmación de la Alianza*; edición rusa, volumen V, pág. 40; edición francesa, volumen VI, pág. 73.

de tener que someterse a las más duras condiciones impuestas por la codicia o el orgullo de sus patronos. Tendrán que aceptar esas condiciones si no les llega ayuda.

¿Pero quién les ofrecerá esta ayuda? Por supuesto, no la burguesía, que está coaligada contra los trabajadores; esa ayuda solo puede proceder de los trabajadores de otras industrias y de otros países. Y he aquí que esta ayuda llega, traída o enviada por otras secciones de la Internacional, nacionales y extranjeras. Esta experiencia repetida con frecuencia muestra mejor que las palabras el benéfico poder de la solidaridad internacional en el mundo del trabajo.[2]

No es necesaria ninguna condición ideológica para pertenecer a las secciones sindicales de la Internacional. Al trabajador que ingresa en una sección sindical de la Internacional no se le pregunta nada sobre sus principios religiosos y políticos. Solo se le pregunta una cosa: ¿desea aceptar, junto con los beneficios de la Asociación, su parte de obligaciones, en ocasiones muy arduas? ¿Está decidido a se leal a la sección en lo bueno y en lo malo, en todas las vicisitudes de la lucha —en principio exclusivamente económica— sometiendo a partir de ese momento todos sus actos a las decisiones de la mayoría, mientras esas decisiones estén directa o indirectamente relacionadas con la lucha contra los patronos? En una palabra, la única solidaridad que se le ofrece como un beneficio, y al mismo tiempo se le inculca como una obligación, es la *solidaridad económica* en el sentido más amplio de la palabra.

Pero cuando esta solidaridad es seriamente aceptada y establecida, produce todo lo demás: los principios más sublimes y subversivos de la Internacional, los principios más destructivos de la religión del derecho jurídico estatal, y de la autoridad divina y humana; en una palabra, las ideas más revolucionarias que desde una perspectiva socialista son el desarrollo natural necesario de esta solidaridad económica. Y la gran ventaja práctica de las secciones sindicales sobre las Secciones Centrales consiste exactamente en que este desarrollo y aquello principios no son demostrados a los trabajadores por el razonamiento teórico, sino por la experiencia vivida y trágica de una lucha cada día más amplia, profunda y terrible, hasta el punto de que incluso el más ignorante, el menos preparado y el más sumiso de los trabajadores

[2] *Ibíd.*, R V 40-41; F 73.

—llevado por las consecuencias mismas de la batalla— termina por convertirse en un revolucionario, anarquista y ateo, muy a menudo sin tener plena consciencia del proceso por el que ha llegado a esta postura.[3]

Es evidente que solo las secciones sindicales pueden dar a sus miembros esta educación práctica y, en consecuencia, que solo ellas pueden atraer a la organización de la Internacional a las masas del proletariado, sin cuya cooperación práctica, como ya he dicho, la Revolución Social nunca será capaz de triunfar.[4]

La Internacional no fue fundada por doctrinarios, sino por trabajadores socialistas. Si solo existieran Secciones Centrales de la Internacional, serían como almas sin cuerpo, magníficos sueños de imposible realización. Afortunadamente, las Secciones Centrales, ramas del tronco básico constituido en Londres, no fueron fundadas por burgueses, ni por científicos profesionales, ni por hombres destacados en la actividad política, sino por trabajadores socialistas. Trabajadores —y aquí reside su gran ventaja sobre la burguesía— que gracias a su posición económica, gracias a estar alejados de la educación doctrinaria, clásica, idealista y metafísica que envenena las mentes de la juventud burguesa, están en posesión de mentes muy prácticas y positivas.

No se conforman con meras ideas; necesitan hechos, y solo creen en ideas cuando están basadas en hechos. Esta afortunada circunstancia los sitúa en posición de escapar a los dos arrecifes donde se estrellan todos los intentos revolucionarios burgueses: las disputas académicas y las conspiraciones platónicas. Sobre esta cuestión el programa de la Asociación Internacional de Trabajadores propuesto en Londres y aceptado definitivamente en el Congreso de Ginebra (1866), al proclamar que *la emancipación económica de la clase obrera es el objetivo fundamental al cual deben subordinarse como simples medios todos los movimientos políticos, y que todos los esfuerzos hechos hasta ahora fracasaron por la falta de solidaridad entre los trabajadores de diversas profesiones en cada país y por la falta de una unión fraterna entre los trabajadores de los distintos países*, mostró claramente el único camino que podrían y deberían seguir.[5]

---

[3] *Ibíd.*, R41.

[4] *Ibíd.*, R 41-42.

[5] *Ibíd.*, R42.

Funcionamiento apropiado de las Secciones Centrales. Antes que nada, las Secciones Centrales debían dirigirse a las masas en nombre de la emancipación económica, y no en nombre de la revolución política; y, en principio, en nombre de los intereses materiales para llegar a los intereses morales, pues estos últimos solo son, en cuanto intereses colectivos, la expresión y la consecuencia lógica de los primeros. No podían esperar a que las masas llegaran hasta ellos; debían dirigirse a las masas y aproximarse a ellas sobre la base de sus preocupaciones cotidianas, que son un trabajo diario especializado y dividido en oficios. Tenían que dirigirse a diversos oficios organizados ya por exigencias del trabajo colectivo en ramas industriales separadas, para conseguir su adhesión a los objetivos económicos; en otras palabras, para atraerlas a la Internacional, reteniendo al mismo tiempo su autonomía y sus organizaciones particulares. La primera cosa que tuvieron que hacer, y que hicieron con éxito, fue organizar en torno a cada Sección Central tantas secciones sindicales como las diferentes industrias existentes.

De esta forma, las Secciones Centrales que representan en cada país el alma y el cerebro de la Internacional, tomaron cuerpo y se convirtieron en organizaciones reales y poderosas. Muchos creen que, tras realizar esta misión, las Secciones Centrales deberían disolverse, dejando como secuela únicamente organizaciones sindicales. En nuestra opinión, esto es un grave error.[6]

Las fuerzas dinámicas de la Internacional: la lucha económica y la nueva filosofía social. La gran tarea que la Asociación Internacional de Trabajadores se ha propuesto, la tarea de la emancipación definitiva y completa de los trabajadores del yugo de todos los explotadores —de los patronos, de los poseedores de las materias primas y de los medios de producción; en una palabra, de todos los representantes del capital— no es solo un objetivo económico o puramente material. Es al mismo tiempo una tarea social, filosófica y moral; y a la vez… una alta tarea política, pero solo en el sentido de la destrucción de toda la política mediante la abolición de los Estados.

Creemos que no es necesario demostrar que la emancipación económica de los trabajadores es imposible bajo la organización política, jurídica, religiosa y social dominante en la actualidad en la mayor parte de los países civilizados, y que por consiguiente para llevar esta tarea a completo término será necesario destruir todas las instituciones existentes: el Estado, la Iglesia,

[6] *Ibíd.*, R43.

los tribunales, los bancos, las universidades, la administración, el ejército y la policía, que no son sino fortalezas erigidas por las clases privilegiadas contra el proletariado. Y no es suficiente destruirlas en un país; deben ser destruidas en todos los países. Desde la formación de los Estados modernos en los siglos XVII y XVIII ha existido una creciente solidaridad entre esas instituciones —por encima de todas las fronteras nacionales— y una poderosa alianza internacional.

Por eso la tarea que se ha propuesto la Asociación Internacional de Trabajadores es ni más ni menos que la completa liquidación del actual mundo político, religioso, jurídico y social. Pero una empresa tan gigantesca no podría realizarse nunca si no hubiera al servicio de la Internacional dos palancas igualmente poderosas, igualmente gigantescas y complementarias. La primera es la creciente intensidad de las necesidades, sufrimientos y reivindicaciones económicas de las masas; la otra es la nueva filosofía social, una filosofía fuertemente realista y popular, basada teóricamente solo sobre la ciencia real — es decir, sobre una ciencia que es experimental y racional, y que al mismo tiempo no admite base alguna salvo los principios humanos (expresión de los instintos eternos de las masas) de igualdad, libertad y solidaridad universal.[7]

Por qué se eliminaron los principios políticos y antirreligiosos de la Internacional. Creemos que los fundadores de la Internacional actuaron muy sabiamente al eliminar de su programa todas las cuestiones políticas y religiosas. Sin duda, no carecían de opiniones políticas ni de muy claros puntos de vista antirreligiosos; pero se abstuvieron de introducirlos en este programa porque lo que intentaban por encima de todo, era unificar a las masas trabajadoras del mundo civilizado en una acción común. Debían encontrar por fuerza una base común, un conjunto de principios elementales a los que pudieran adherirse todos los trabajadores reales —esto es, todos los que sufrían una implacable explotación— prescindiendo de las aberraciones políticas y religiosas que todavía dominan en la mente de muchos de esos trabajadores.

Si los fundadores de la Internacional hubieran levantado la bandera de alguna escuela política o antirreligiosa, en lugar de unir a todos los trabajadores de Europa, los habrían dividido aún más de lo que están ahora. Así habría sucedido porque, ayudada por la ignorancia de las masas, la interesada

[7] *Ibíd.*, R 41; F 73-80.

y corrompida propaganda de los sacerdotes, gobernantes y partidos políticos burgueses en todas sus variedades —incluyendo las más rojas— ha logrado diseminar un gran número de falacias entre las masas del pueblo, y porque, desgraciadamente, esas masas ciegas se han dejado llevar a menudo por toda clase de falsedades cuyo único propósito es hacerlas servir voluntaria y estúpidamente los intereses de las clases privilegiadas en su propio detrimento.

En este terreno las diferencias en el grado de desarrollo industrial, político, mental y moral de las masas trabajadoras de diversos países son todavía demasiado grandes para poder unirlas sobre la plataforma de un único programa político y antirreligioso. Hacer de esto una parte del programa de la Internacional, y establecerlo como una condición absoluta para quienes se afilian a ella sería pretender organizar una secta, no una asociación universal; y representaría la desintegración de la Internacional.[8]

Una verdadera política popular. Hay también otra razón que condujo desde el principio a eliminar del programa de la Internacional —al menos en apariencia, y solo en apariencia— todas las tendencias políticas.

Hasta ahora, desde el comienzo de la historia, no ha existido nunca una verdadera política del pueblo, y por «pueblo» queremos decir la gente de más baja condición en la vida, «el populacho», que sostiene al mundo entero con su trabajo. Hasta el presente, solo las clases privilegiadas se han ocupado de la política. Esas clases se han servido de las proezas físicas del pueblo para derribarse unas a otras y tomar el puesto de los grupos derrocados. Por su parte, el pueblo tomó siempre partido en tales luchas, esperando vagamente que al menos una de esas revoluciones políticas —del todo imposibles sin el pueblo, pero jamás hechas en su beneficio— aliviara en alguna medida su pobreza y su esclavitud milenaria. Pero esas esperanzas siempre han acabado en decepción. Incluso la gran Revolución Francesa engañó al pueblo; destruyó la nobleza aristocrática y colocó en su lugar a la burguesía. El pueblo ya no sería llamado esclavo o siervo; todos los hombres fueron declarados libres y en posesión de todos los derechos desde el nacimiento, pero la esclavitud y la pobreza populares siguieron siendo las mismas.

Y seguirán así para siempre mientras las masas trabajadoras sirvan como instrumentos de la política burguesa, llámese conservadora, liberal, pro-

[8] *La política de la Internacional*; edición rusa, volumen IV, pág. 7; edición francesa, volumen V, pág. 172.

gresista o radical, y aunque asuma el tinte más revolucionario. Porque toda política burguesa, sea cual fuere su tinte o denominación, solo tiene una intención: *mantener el dominio de la burguesía y la esclavitud del proletariado.*

La eliminación de la política burguesa. ¿Qué debía hacer la Internacional? Antes de nada, separar a las masas trabajadoras de cualquier clase de política burguesa, eliminar de su programa todos los programas políticos de la burguesía. Pero cuando se fundó no había otra clase de política en todo el mundo sino la política de la Iglesia, la monarquía, la aristocracia o la burguesía. Esta última —especialmente la política de la burguesía radical— era sin duda más liberal y humana que las otras, pero todas ellas estaban basadas igualmente sobre la explotación de las masas trabajadoras, y no teman más propósito que mantener el monopolio de esta explotación. La Internacional tuvo entonces que empezar aclarando el terreno, y como toda clase política —desde el punto de vista de la emancipación del trabajo— estaba viciada por la influencia de elementos reaccionarios la Internacional tuvo que expulsar de su seno todos los sistemas políticos conocidos para fundar sobre las ruinas del mundo burgués la verdadera política de los trabajadores, la política de la Asociación Internacional de Trabajadores.[9]

La política de la Internacional. La Internacional no rechaza la política de una forma genérica; se verá obligada a intervenir en política mientras se encuentre forzada a luchar contra la burguesía. Rechaza solamente la política burguesa y la religión burguesa, porque una establece el depredador dominio de la burguesía, y la otra lo santifica y consagra.[10]

No hay otro medio de liberar económica y políticamente al pueblo, ofreciéndole al mismo tiempo bienestar y libertad, que abolir el Estado, todos los Estados, y destruir de una vez por todas lo que hasta ahora se ha llamado *política*, que precisamente no es sino el funcionamiento y la manifestación externa e interna de la acción del Estado, es decir, el arte y la ciencia de dominar y explotar a las masas en favor de las clases privilegiadas.

En qué difiere la política de la Internacional y la de los partidos políticos. Por tanto, no es verdad que ignoremos por completo la política. No la ignoramos porque la queremos destruir definitivamente. Y este es el punto

[9] *Ibíd.*, R 8; F 174-175.

[10] *Carta circular a mis amigos de Italia*; edición rusa, volumen V, pág. 162; edición francesa, volumen VI, pág. 336.

especial que nos separa de los partidos políticos y de los radicales-socialistas burgueses. Su política consiste en hacer uso de la política estatal reformándola y transformándola, mientras nuestra política, la única que admitimos, es la total *abolición* del Estado y de la política que constituye su necesaria manifestación.

Solo porque deseamos de una manera franca la abolición de estas políticas, creemos que tenemos derecho a llamarnos intemacionalistas y socialistas revolucionarios; quien desee seguir una política de otro tipo y no tienda con nosotros a la abolición total de la política, debe aceptar la política del Estado, la política patriótica y burguesa; y esto significa condenar en nombre de su Estado nacional grande o pequeño la solidaridad humana de las naciones más allá de ese Estado particular, así como la emancipación económica y social de las masas dentro del Estado.[11]

¿Qué tipo de política puede haber entonces? Aparte del sistema de Mazzini —el de la República-Estado— solo existe otro: el sistema de la República-Comuna, de la República-Federación, es decir, el sistema del *Anarquismo.* Esta es la política de la Revolución Social, que tiende a la abolición del *Estado* y a la organización económica completamente libre del pueblo, de abajo arriba por medio de la federación.[12]

Los fundadores de la Asociación Internacional de Trabajadores obraron sensatamente al abstenerse de postular principios políticos y filosóficos como base de esa asociación, dándola desde el principio el carácter de una organización empeñada exclusivamente en «una lucha económica contra el capital». Lo hicieron así porque estaban convencidos de que cuando los trabajadores, extrayendo confianza de su derecho y del poder numérico de su clase, se vieran involucrados en una batalla de solidaridad contra la explotación burguesa el curso natural de los hechos y el desarrollo de esta lucha los arrastrarían pronto a reconocer los principios políticos sociales y filosóficos de la Internacional, principios que son de hecho la verdadera formulación de su punto de partida y de su objetivo.[13]

---

[11] *Afirmación de la Alianza*; edición rusa, volumen V, pág. 20; edición francesa, volumen VI, pág. 39-40.

[12] *Carta circular a mis amigos de Italia*; edición rusa, volumen V, pág. 171; edición francesa, volumen VI, pág. 351.

[13] *La política de la Internacional*; edición rusa, volumen IV, pág. 9; edición francesa, volumen V, pág. 176.

Si comenzáis por anunciar en primer lugar esos dos objetivos a los obreros ignorantes, oprimidos por su trabajo diario y desmoralizados y envenenados conscientemente por las perversas doctrinas con que los gobiernos, actuando de acuerdo con las castas privilegiadas (los sacerdotes, la nobleza y la burguesía), han estado abrumando al pueblo, asustaréis a los trabajadores. Pueden rechazaros sin sospechar que esas ideas son realmente la expresión más fiel de sus propios intereses, que esos dos objetivos llevan consigo la posibilidad de realizar sus más anhelados deseos y que, por el contrario, los prejuicios políticos y religiosos, en cuyo nombre han rechazado esas ideas, son quizá la causa directa de la prolongación de su estado de esclavitud y miseria.

Los prejuicios del pueblo y los de las clases ilustradas. Hay que distinguir entre los prejuicios del pueblo y los de las clases privilegiadas. Los prejuicios de las masas están basados solo sobre su ignorancia, y actúan de una forma contraria a sus propios intereses, mientras los prejuicios de la burguesía están basados precisamente en los intereses de esa clase y solo se mantienen frente a los efectos desintegradores de la propia ciencia burguesa gracias a la fuerza del egoísmo colectivo de la burguesía. El pueblo quiere, pero no sabe; la burguesía sabe, pero no quiere. ¿Cuál de los dos es incurable? La burguesía, sin ninguna duda.[14]

Los trabajadores son socialistas por instinto. Nos estamos refiriendo a la gran masa de trabajadores que, desgastados por la esclavitud cotidiana, son ignorantes y miserables. Esa masa, sean cuales fueren los prejuicios políticos y religiosos que, como resultado de los específicos esfuerzos de la burguesía en esa dirección, han llegado a dominar su conciencia, es inconscientemente socialista. Instintivamente, en virtud de su posición social, es socialista de una manera más seria y real que todos los socialistas burgueses y científicos juntos. Es socialistas debido a todas las condiciones de su existencia material, a todas las necesidades de su ser, y no por los dictados del intelecto, como sucede con los socialistas burgueses. En la vida real las necesidades de la primera categoría tienen un poder muy superior al de las necesidades del intelecto, que son siempre y en todas partes la expresión del ser, el reflejo de sus sucesivos desarrollos, pero nunca su principio.[15]

[14] *Ibíd.*, R 10; F V 176-178.
[15] *Ibíd.*, R 11.

9. De qué carecen los trabajadores

Lo que les falta a los trabajadores no es un sentido de la realidad o de la necesidad de sus aspiraciones socialistas, sino solo un pensamiento socialista. Cada trabajador, aspira en lo profundo de su corazón, a una existencia plenamente humana en cuanto a su bienestar material y a su desarrollo intelectual; a una existencia basada sobre la justicia, es decir, sobre la igualdad y la libertad de todos y cada uno de los trabajadores. Pero, obviamente, este ideal no puede realizarse en el presente mundo político y social, basado sobre la injusticia y la cínica explotación del trabajo de las masas obreras. De ahí que todo trabajador consciente sea necesariamente un socialista revolucionario, tanto más cuanto que su emancipación solo puede realizarse a través de la destrucción del sistema existente en la actualidad. O perece esta organización de la injusticia, con todo su despliegue de leyes inicuas e instituciones privilegiadas, o las masas trabajadoras seguirán condenadas a la esclavitud perpetua.[1]

Este es el pensamiento socialista, cuyos gérmenes se encuentran en el instinto de cada trabajador consciente. La aspiración socialista consiste, entonces, en hacer de cada obrero plenamente consciente de lo que desea despertando en él una inteligencia que corresponda a su instinto, porque cuando la inteligencia de los trabajadores alcanza el nivel de su instinto, su voluntad cristaliza y su fuerza se hace irresistible.

¿Qué obstruye el desarrollo mas rápido de esta saludable inteligencia entre las masas trabajadoras? Su ignorancia, y en gran medida, los prejuicios políticos y religiosos con que las clases interesadas en mantenerlas en su ignorancia tratan de nublar su conciencia y su inteligencia natural. ¿Como puede dispersarse esta ignorancia, cómo pueden destruirse estos desastrosos prejuicios? ¿Se conseguirá esto a través de la educación y la propaganda?[2]

---

[1] *La política de la Internacional*; edición rusa, volumen IV, pág. 11-12; edición francesa, volumen V, pág. 180-181.

[2] *Ibíd.*, R 12.

Ambos son, por supuesto, excelentes medios. Pero en la situación actual de las masas trabajadoras son insuficientes. El obrero aislado está tan abrumado por su trabajo y sus preocupaciones cotidianas que difícilmente dispone de tiempo alguno para la educación. Y a este respecto, ¿quién llevará a cabo esta propaganda? ¿Algún socialista sincero que proceda de las filas burguesas? Estos son sin duda gentes imbuidas de un generoso deseo, pero son demasiado poco numerosas para impartir a su propaganda el empuje necesario; y además, por su posición social pertenecen a un mundo diferente y no pueden ejercer la influencia adecuada sobre los trabajadores, sino que despiertan en ellos una desconfianza más o menos legítima.[3]

«La emancipación de los trabajadores será obra de ellos mismos», dice el preámbulo de nuestro estatuto general. Y tiene mil veces razón al decirlo. Esta es la base principal de nuestra gran asociación. Pero el mundo de los trabajadores permanece todavía ignorante, muestra una inocencia casi completa en relación con cualquier teoría. En consecuencia, solo queda un camino, *el camino de la emancipación por la práctica*. ¿Cuál es y cuál debería ser el método?

Solo hay un camino: la completa solidaridad en la lucha de los trabajadores contra los patrones; la organización y la federación de las cajas de resistencia de los trabajadores.[4]

El pueblo está preparado. Sufre mucho y —lo que es más importante— comienza a comprender que no hay necesidad para este sufrimiento. Está cansado de mantener los ojos mirando al cielo y no conservará por mucho tiempo su paciencia sobre la tierra. En una palabra, las masas se han vuelto conscientemente hacia el socialismo, incluso sin necesidad de propaganda. La simpatía general y profunda despertada por la Comuna de París en el proletariado de todos los países sirve como prueba de ello. Y las masas son el poder o, al menos, un elemento destacado de poder…[5]

Organización y ciencia. ¿Qué necesitan las masas para poder destruir el orden social dominante tan detestable para ellas? Dos cosas: organización y ciencia — precisamente las dos cosas que hoy constituyen en la actualidad, y han constituido siempre, el poder de los gobiernos. Por encima de todo

[3] *Ibíd.*, R 12-13.

[4] *Ibíd.*, R 13; F 182.

[5] *Afirmación de la Alianza*; edición rusa, volumen V, pág. 46; edición francesa, volumen VI, pág. 82-83.

debe haber organización, cosa imposible sin ayuda de la ciencia. Gracias a la organización militar un regimiento, mil hombres armados, puede poner en fuga, y de hecho lo hace, a un millón de personas, que quizá estén armadas, pero no organizadas. Y gracias a su organización burocrática, con la ayuda de unos cientos de miles de funcionarios, el Estado mantiene bajo su égida a vastos países. En consecuencia, para crear una fuerza popular capaz de aplastar el poder militar y civil del Estado, el proletariado debe organizarse.[6]

La organización de la Internacional. Exactamente esto hace hoy la Asociación Internacional de Trabajadores, y cuando haya incluido y organizado en su seno a la mitad, a un tercio, a un cuarto o incluso a la décima parte del proletariado europeo, los Estados dejarán de existir. La organización de la Internacional, al no tener como objetivo la creación de Estados o de nuevas formas de despotismo, sino la destrucción radical de toda clase de dominación, debe diferir esencialmente de la organización del Estado. Los mismo que el Estado es autoritario, artificial, violento, extraño y hostil al desarrollo natural de los intereses e instintos populares, la organización de la Internacional, debe ser libre y natural, acorde en todos los aspectos con esos intereses e instintos.

¿Pero cuál es esa organización natural de las masas? Es una organización basada en las diversas manifestaciones de su vida cotidiana real, y en las diversas formas de trabajo, es decir, una organización por industrias o profesiones. Cuando todas las industrias estén representadas en la Internacional —incluyendo las diversas formas de trabajo agrícola— su organización, la organización de las masas populares, se habrá consumado.[7]

Para esto es suficiente que un obrero de cada diez, *seriamente y con pleno conocimiento de causa*, se afilie a la Internacional. Los nueve restantes que queden fuera de esta organización estarán sometidos a su influencia invisible, y cuando llegue el momento crítico, seguirán sus directrices incluso sin sospecharlo, en la medida en que esto es necesario para la salvación del proletariado.

Una minoría organizada, pero no un gobierno estatal. Puede objetarse que esta forma de organizar la influencia de la Internacional sobre las masas del pueblo tiene a establecer sobre las ruinas de las viejas autoridades y de

[6] *Ibíd.*, R 46; F 84.
[7] *Ibíd.*, R 46-47.

los gobiernos actuales un nuevo sistema de autoridad y gobierno. Pero sería un gran error pensar así.[8]

Un gobierno de la Internacional, si es un gobierno, o más bien la acción organizada de la Internacional sobre las masas, diferirá en todos los casos de la acción de todos los Estados por una característica especial: será siempre solo la organización de la acción —no oficial ni investida con ninguna autoridad o poder político, sino de carácter enteramente natural— de un grupo más o menos poderosos de individuos inspirados por una idea general y orientados hacia el mismo objetivo, primero sobre la opinión de las masas, y solo después por medio de esta opinión más o menos modificada por influencia de la Internacional, sobre su voluntad y sus actos. En cambio, los gobiernos, armados con la autoridad y el poder material —que unos pretenden haber recibido de Dios, y otros justifican por la fuerza de su pretendida superioridad intelectual, o del deseo popular expresado por medio del malabarismo llamado sufragio universal— se imponen coactivamente sobre las masas, las fuerzan a obedecer sus decretos sin hacer siquiera esfuerzos aparentes para averiguar los sentimientos populares, sus necesidades o su voluntad.

Entre el poder del Estado y el de la Internacional existe la misma diferencia que entre la acción oficial del Estado y la acción natural de un club. La Internacional no tiene y nunca tendrá más poder que el gran poder de la opinión, y nunca será sino la organización de la acción natural de los individuos sobre las masas. Por el contrario, el Estado y todas sus instituciones —la Iglesia, la Universidad, los tribunales, la ciencia financiera, la policía y el ejército— solicitan la obediencia pasiva de sus súbditos, sin duda dentro de los límites muy elásticos reconocido y determinados por las leyes, y por supuesto sin dejar de corromper en la medida de lo posible la opinión y el deseo de esos súbditos, ignorando y desafiando a menudo sus deseos explícitos.[9]

Internacional versus Estado. El Estado es autoridad; es la dominación y el poder organizado de las clases poseedoras y que se consideran ilustradas sobre las masas; la Internacional pretende la liberación de estas. El Estado, que nunca aspira y nunca podrá aspirar más que a la esclavitud de las masas, reclama su sumisión. La Internacional —que solo pretende la completa libertad del pueblo trabajador— reclama su rebelión. Pero para hacer que esta

[8] *Ibíd.*, R 47.

[9] *Ibíd.*, R 47-48.

rebelión sea poderosa y capaz de destruir el dominio del Estado y las clases privilegiadas, representadas por el Estado, la Internacional ha de organizarse. Para llevar a término esta tarea solo emplea dos medios que, en lugar de ser legales (porque en todos los países la legalidad es casi siempre la conservación jurídica del privilegio, es decir de la injusticia), son legítimos desde el punto de vista del derecho humano. Esos dos medios, como ya hemos dicho, son la propaganda de las ideas de la Internacional y la organización de la influencia natural de sus miembros sobre las masas.[10]

La influencia natural no es una violación de la libertad. Quien pretenda que la actividad organizada de esta manera viola la libertad de las masas o constituye un intento de crear un nuevo poder autoritario es, en nuestra opinión, un sofista o un tonto. La posición extrema en este sentido corresponde a quienes ignoran la ley natural y social de solidaridad humana hasta el extremo de imaginar que la absoluta independencia mutua de los individuos y de las masas es posible o deseable. Desear esto es desear la aniquilación real de la sociedad, porque toda vida social es simplemente esa incesante dependencia mutua de los individuos y las masas. Todos los individuos, incluso los más fuertes y los más inteligentes, son en todo momento productores y productos, a la vez, de la voluntad y la acción de las masas.

La libertad de cada individuo es el efecto siempre renovado de la multitud de influencias materiales, intelectuales y morales ejercidas por los individuos que lo rodean, por la sociedad donde ha nacido y en la que se desarrolla y muere. Pretender escapar a esta influencia en nombre de una libertad trascendental, divina, absolutamente egoísta y autosuficiente es condenarse uno mismo a la inexistencia; y querer renunciar al ejercicio de esta libertad sobre otros es renunciar a toda acción social, a la expresión misma de los pensamientos y sentimientos. Significa terminar en la inexistencia. Esta independencia, tan exaltada por los idealistas y metafísicos, y la libertad individual concebida en este sentido, son nada, un no ser.[11]

En la Naturaleza —como en la sociedad humana, que es de algún modo diferente de la Naturaleza— cada ser vive solo por el principio superior de la más positiva intervención en la existencia de los otros seres. La medida de esta intervención solo varía de acuerdo con la naturaleza del individuo. La

[10] *Ibíd.*, R 48.

[11] *Ibíd.*, R 48-49.

destrucción de esta influencia mutua significa la muerte. Cuando pedimos libertad para las masas, no pretendemos excluir las influencias naturales ejercidas sobre ellas por individuos o grupos de individuos. Lo que queremos abolir es las influencias artificiales, privilegiadas, legales y oficiales.

Si el Estado y la Iglesia fueran instituciones privadas, nosotros seríamos con toda certeza sus adversarios, aunque no negaríamos su derecho a existir. Si protestamos es porque pese a ser sin duda algunas instituciones privadas en el sentido de existir de hecho solo para el interés particular de las clases privilegiadas, sin embargo hacen uso del poder colectivo de las masas organizadas a tal fin para imponer, oficial y violentamente, su autoridad sobre ellas. Si la Internacional se convirtiera en un Estado, nosotros, partidarios, convencidos y apasionados de ella, nos convertiríamos en sus enemigos más implacables.[12]

La Internacional no puede convertirse en un Estado. Pero la cuestión estriba precisamente en que la Internacional no puede convertirse en un Estado. No puede hacerlo, en primer lugar, porque como su nombre lo indica, es la abolición de todas las fronteras; y no puede existir un Estado sin fronteras, porque la existencia histórica ha demostrado que el Estado universal, sueño de los pueblos conquistadores y los mayores déspotas del mundo, es imposible de realizar. Quien dice el Estado dice necesariamente varios Estados —opresores y explotadores dentro de sus confines, y conquistadores o al menos hostiles entre sí más allá de sus fronteras— y dice negación de la humanidad. El Estado universal, o el Estado popular del que hablan los comunistas alemanes, solo puede entonces querer decir una cosa: *la destrucción del Estado*.[13]

La Asociación Internacional de Trabajadores no tendría sentido si no pretendiese abolir el Estado. Organiza a las masas trabajadoras del pueblo con el exclusivo propósito de esta destrucción. ¿Cómo las organiza? No de arriba abajo, imponiendo sobre la diversidad social producida por la diversidad del trabajo o sobre la vida natural de las masas una unidad y un orden ficticios, como hacen los Estados, sino de abajo arriba, tomando como punto de partida la existencia social de las masas y sus aspiraciones reales, e induciéndolas a agruparse, a armonizar y equilibrar sus fuerzas de acuerdo con la diversi-

[12] *Ibíd.*, R 49.
[13] *Ibíd.*, R 49-50.

dad natural de las ocupaciones y situaciones, y ayudándolas a ello. Esa es la aspiración específica en la organización de secciones sindicales.

El papel de una minoría organizada durante una crisis revolucionaria. Y a hemos dicho que para organizar a las masas y establecer en ellas la saludable y solida influencia de la Asociación Internacional de Trabajadores basta, estrictamente hablando, con que un trabajador de cada diez pertenecientes a una industria determinada se una a la sección sindical respectiva. Esto puede entenderse fácilmente. En los momentos de grandes crisis económicas y políticas, cuando el instinto de las masas, empujado por los acontecimientos hasta su máxima agudeza, se abre a toda sugestión valiosa; cuando esos rebaños de esclavos humanos, aplastados y oprimidos, pero no resignados todavía a su posición, se levantan finalmente para sacudirse su yugo, sintiéndose, sin embargo, perdidos e impotentes porque están completamente desorganizados; en esos momentos, diez, veinte o treinta personas bien organizadas, actuando de acuerdo y sabiendo dónde tienen que ir y lo que desean, pueden arrastrar a cien, doscientas o trescientas personas, e incluso a más. Vimos un ejemplo de ello en la Comuna de París. Una organización fuerte, bastó para crear un poder formidable, un gran potencial de resistencia.[14]

Una adecuada militancia consciente de clase hará invencible a la Internacional. ¿Qué sucederá, entonces, cuando la Asociación Internacional esté mucho mejor organizada, cuando incluya en sus filas un número mucho mayor de secciones, y en especial de secciones campesinas, y cuando cada sección tenga dos o tres veces su número actual de miembros? ¿Qué sucederá cuando cada uno de sus miembros entienda mucho mejor que ahora el propósito final y los verdaderos principios de la Internacional, así como los medios para llevarla al triunfo? La Internacional se habrá convertido entonces en un poder invencible.[15]

Los gérmenes de un Estado despótico. Estamos convencidos de que si la Internacional se divide en dos grupos —uno formado por la gran mayoría, compuesta por miembros cuya única ciencia se reduce a una fe ciega en la sabiduría teórica y práctica de sus jefes, y otro formado solo por un puñado de jefes—, esta organización, cuyo fin es la emancipación de la humanidad, se transformará en una especie de *Estado oligárquico*, el peor de todos los

[14] *Ibíd.*, R 50.
[15] *Ibíd.*, R 50-51; F VI 90-91.

estados. Y, más aún, esta minoría sagaz, instruida y clarividente, que junto con toda la responsabilidad ha asumido todos los derechos de un gobierno autocrático —tanto más despótico cuanto que su despotismo se oculta cuidadosamente bajo la apariencia de un obsequioso respeto por la voluntad y las decisiones del pueblo soberano, decisiones sugeridas siempre a esta voluntad popular por su propio gobierno—, obedeciendo las necesidades y condiciones de su posición privilegiada y sufriendo el destino de todos los gobiernos, será cada vez más despótica, perniciosa y reaccionaria.[16]

La Asociación Internacional de Trabajadores solo podrá convertirse en instrumento de emancipación de la humanidad cuando se haya emancipado primero a sí misma, y esto solo sucederá cuando haya dejado de dividirse en dos grupos —la mayoría como herramientas ciegas, y la minoría de sabios instruidos encargados de toda la dirección— y cuando cada miembro de la Asociación esté imbuido de la ciencia, la filosofía y la política del Socialismo.[17]

La crítica libre es esencial para la vida de la Internacional. La Internacional no es una institución decrépita y burguesa solo sostenida por medios artificiales. Es joven, tiene el futuro por delante y debe, en consecuencia, ser capaz de soportar la crítica. Solo la verdad, la franqueza, la osadía en los juicios y en los actos, y un permanente control sobre sí misma pueden hacerla prosperar. Como la Internacional no es una asociación que haya sido organizada de arriba abajo en forma autoritaria, mediante las reglas despóticas de sus comités, y como solo puede organizarse de abajo arriba, de una forma popular, por un espontáneo y libre movimiento de las masas, es necesario que las masas lo sepan todo, que no existan secretos gubernamentales para ellas, que no acepten ficciones o apariencias como realidades, que tengan una idea clara de los fines y de los métodos de su camino, y sobre todo, que tengan siempre una clara conciencia de su situación real. Por eso, todas las cuestiones que afecten a la Internacional deben ser discutidas sin miedo, de una manera abierta; sus instituciones y el estado real de sus organizaciones no deben tratarse como sectores administrativos, sino como cuestiones normales en una discusión franca y pública.[18]

---

[16] *Ibíd.*, R 53.

[17] *Ibíd.*, R 53-54; F 96-97.

[18] *Informe sobre la Alianza*; edición rusa, volumen V, pág. 112; edición francesa, volumen VI, pág. 223-224.

Los principios generales permiten una amplia diversidad de programas dentro de su marco. En cuanto al modo de organizar la vida social, el trabajo y la propiedad colectiva, el programa de la Internacional no impone nada absoluto. La Internacional no tiene dogmas ni teorías uniformes. Como acontece con toda sociedad viviente y libre, en su seno se agitan muchas teorías diferentes. Pero acepta como base fundamental el desarrollo y la organización espontánea de todas las asociaciones y las comunas en completa autonomía, a condición de que las asociaciones y comunas tomen como base de su organización los principios generales antes mencionados, obligatorios para todos los que quieran militar en la Internacional. Para lo demás, la Internacional se apoya en el efecto saludable de la libre circulación y defensa de ideas, y en la identidad y el equilibrio natural de intereses.[19]

La Internacional y la revolución. La Asociación Internacional de Trabajadores ¿es revolucionaria en el sentido de barricadas y liquidación violenta del orden político existente en la actualidad en Europa? No, se ocupa muy poco de esta clase de política, o más bien no se ocupa de ella en absoluto. Los revolucionarios burgueses están muy enojados con la Internacional dada la indiferencia de esta hacia sus objetivos y planes…

La Internacional ignora completamente todas las intrigas políticas cotidianas, y hasta el presente solo ha conocido una clase de política: su propaganda, la extensión de su trabajo, su organización. El día en que la gran mayoría de trabajadores de América y Europa se unan a la Internacional y estén bien organizados, no habrá ya ninguna necesidad de revolución; la justicia se realizará sin violencia. Si hubiera cabezas rotas, será solo porque el burgués lo desea.

Con algunos años más de desarrollo pacífico, la Internacional se habrá convertido en un poder contra el que sería ridículo presentar batalla. La burguesía lo comprende demasiado bien, y por eso trata de provocar ahora la lucha. Hoy confía todavía en su poder para aplastarnos, pero comprende que mañana será demasiado tarde. Por ello desea forzar a la Internacional a batirse hoy.[20]

---

[19] *Carta circular a mis amigos de Italia*; edición rusa, volumen V, pág. 198; edición francesa, volumen VI, pág. 396.

[20] *La doble huelga de Ginebra*; edición alemana, volumen II, pág. 49; edición francesa, volumen V, pág. 45-46.

¿Nos dejaremos atrapar en esta burda trampa? No. De hacerlo complaceríamos a la burguesía, pero arruinaríamos nuestra causa para mucho tiempo. Tenemos la justicia y el derecho de nuestra parte, pero nuestras fuerzas son todavía inadecuadas para la batalla real. Refrenemos los deseos de dar rienda suelta a nuestra indignación, permanezcamos firmes imperturbables y en calma, por mucho que nos provoquen los insolentes bravucones burgueses. Sigamos sufriendo, pero sin olvidar nada.

Mientras llega nuestra hora, continuemos reforzando y expandiendo cada vez más nuestro trabajo de propaganda. Es necesario que los trabajadores de todos los países, los campesinos de las aldeas y los obreros fabriles de las ciudades sepan los fines de la Asociación Internacional. Es necesario que entiendan que el único medio de emancipación es el triunfo de la Internacional; que la Internacional es la patria de todos los trabajadores oprimidos, su único refugio contra la explotación de la burguesía, la única fuerza capaz de derrocar su insolente poder.[21]

Organicemos y ampliemos nuestra Asociación, pero al mismo tiempo no olvidemos fortalecerla, para que nuestra solidaridad —que es nuestro poder— pueda hacerse más real de día en día. Tengamos cada vez más solidaridad en el estudio, en el trabajo, en la acción pública, en la vida. Unamos nuestras fuerzas en empresas comunes para hacer la existencia algo más tolerable y menos difícil; formemos en todas partes, en la medida de lo posible, cooperativas de consumidores y productores y sociedades de crédito mutuo que, aunque no puedan liberamos de un modo adecuado y serio en las condiciones económicas presentes, son importantes en la medida en que entrenan a los trabajadores en la práctica de dirigir la economía y preparan los preciosos gérmenes para la organización del futuro.[22]

Propaganda y lucha económica. La Asociación Internacional de los Trabajadores, consecuente con sus principios, jamás prestará su apoyo a una agitación política que no tenga como objetivo inmediato y directo *la completa emancipación del trabajador*, es decir, la abolición de la burguesía como clase, separada económicamente de la gran masa de la población; y tampoco apoyará a ninguna revolución que no inscriba en su bandera desde el primer día la *liquidación social*.

---

[21] *Ibíd.*, G 49-50.

[22] *Ibíd.*, G 50; F V 47.

Pero las revoluciones no se improvisan. No las hacen arbitrariamente los individuos, ni siquiera las asociaciones más poderosas. Llegan con independencia de toda voluntad y de todas las conspiraciones, y siempre son provocadas por la fuerza natural de las circunstancias. Es posible presentirlas, prever su llegada, pero es acelerar su explosión. Convencidos de esta verdad, nos hacemos una pregunta: ¿qué política debe seguir la Internacional durante el período más o menos prolongado que nos separa de esta terrible revolución social que todos sentimos en camino?[23]

Al tiempo que ignora, como exigen sus Estatutos, todas las posiciones políticas nacionales y locales, la Internacional imparte a la agitación laboral en todos los países *un carácter esencialmente económico*, estableciendo como su objetivo la disminución de las horas de trabajo y el aumento de los salarios, y como medio para alcanzarlo *la reunión de las masas de trabajadores en una asociación y la creación de «cajas de resistencia».*

La Internacional continuará propagando sus principios en la medida en que sus dogmas, al ser la expresión más pura de los intereses colectivos de los trabajadores en todo el mundo, constituyen el alma y la fuerza vital de la Asociación. Llevará adelante esta propaganda de una forma extensiva, sin tener en cuenta las susceptibilidades burguesas, de tal forma que cada trabajador —emergiendo del estado de sopor intelectual y moral en que se encuentra por los esfuerzos deliberados de las clases dirigentes— llegue a comprender la situación, conozca bien lo que debiera querer y bajo qué condiciones puede conquistar para sí los derechos del hombre.

La Internacional deberá continuar su propaganda cada vez más enérgica y sinceramente porque dentro de ella nos encontramos a menudo con influencias que, mostrando desdén por esos principios, tratan de apartarlos como teoría inútil, y se esfuerzan por hacer volver a los trabajadores al catecismo político, económico y religioso de la burguesía.

En definitiva, se expandirá y se organizará solidamente por encima de las fronteras de todos los países. Así cuando la Revolución estalle, llevada por la fuerza natural de las circunstancias, existirá una fuerza real consciente de lo que debe hacer y capaz por eso de tomar las riendas de la Revolución e impartirla con dirección beneficiosa para el pueblo: una organización inter-

[23] *La política de la Internacional*; edición rusa, volumen IV, pág. 21; edición francesa, volumen V, pág. 198.

nacional seria de asociaciones obreras de todos los países, capaz de sustituir el mundo político de los Estados y la burguesía.

Terminamos esta fiel exposición de la política de la Internacional citando el último párrafo del preámbulo de nuestros Estatutos Generales:

> «El movimiento producido entre los trabajadores de los países más industrializados de Europa, inspirando nuevas esperanzas, nos hace una solemne advertencia para no recaer en los viejos errores».[24]

[24] *Ibíd.*, R 22; F 199.

10. Patria y nacionalidad

El Estado no es la patria; es la abstracción, la ficción metafísica, mística, política y jurídica de la patria. Las masas populares de todos los países aman profundamente a su patria, pero ese es un amor natural, real. El patriotismo del pueblo no es una idea, es un hecho. Y el patriotismo político, el amor al Estado, no es la expresión fiel de ese hecho: es una expresión distorsionada por medio da una abstracción falaz y simple en beneficio de una minoría explotadora.

La patria y la nacionalidad son, como la individualidad, hechos naturales y sociales, fisiológicos y al mismo tiempo históricos; ninguno de ellos es un principio. Solo puede darse el nombre de principio humano a aquello que es universal y común a todos los hombres y la nacionalidad los separa; no es, por lo tanto, un principio. Sí es un principio el respeto que todos debemos tener por los hechos naturales, reales o sociales. Y la nacionalidad, como la individualidad, es uno de esos hechos. Debemos, pues, respetarla. Violarla es un delito, y cada vez que se encuentra amenazada o violada, digámoslo en el lenguaje de Mazzini, se convierte en un principio sagrado. De ahí que, sinceramente, siempre me sienta patriota de todas las patrias oprimidas.[1]

La esencia de la nacionalidad. La patria representa el derecho irrebatible y sagrado de todo hombre, de todo grupo de hombres —asociaciones, comunidades, regiones, naciones—, de vivir, sentir, pensar, de crear y de actuar a su manera; y esa manera de vivir y de sentir es siempre el irrefutable resultado de un largo desarrollo histórico.[2]

Nos inclinamos, pues, ante la tradición, ante la historia; mejor dicho, las reconocemos, no porque se nos presenten como barreras abstractas, erigidas metafísica, jurídica y políticamente por sabios intérpretes y profesores del pasado, sino tan solo porque han pasado realmente a la carne y a la sangre, al

[1] *Carta circular a mis amigos de Italia*; edición rusa, volumen V, pág. 189-190; edición francesa, volumen VI, pág. 382-382.

[2] *Ibíd.*, R 190.

pensamiento real y a la voluntad de las actuales poblaciones. Se nos dice que en tal o cual región —el cantón de Tesino, en Suiza, por ejemplo— pertenece evidentemente a la familia italiana: tiene el lenguaje, las costumbres y todo en común con el pueblo de Lombardía y por consiguiente debe convertirse en parte del Estado Italiano Unificado.

Esta es una conclusión completamente falsa. Si existiera realmente una identidad sustancial entre el cantón de Tessin y Lombardía, sin duda aquel se le unirá espontáneamente. Si no lo hace, si no siente el menor deseo de ello, esto simplemente demostrará que la historia real —la cual se continúa de generación en generación en la vida real del pueblo del cantón de Tessin; la historia que provocó su rechazo a unirse a Lombardía— es algo totalmente diferente de la historia escrita en los libros.[3]

Por otra parte, debería señalarse que la historia real de los individuos, así como la de los pueblos, no se da solo por el desarrollo positivo sino muy a menudo también por la negación del pasado y la rebelión contra él; y ese es el derecho de la vida, el derecho inalienable de la generación actual, la garantía de su libertad.[4]

Nacionalidad y solidaridad universal. No hay nada más absurdo y al mismo tiempo más perjudicial y funesto para el pueblo que sostener el falso principio de nacionalidad como, el ideal de todas sus aspiraciones. La nacionalidad no es un principio humano universal; es un hecho histórico, local, que, al igual que todos los hechos reales e inofensivos, tiene el derecho a exigir la aceptación general. Todo pueblo —por minúsculo que sea— tiene su propio carácter, su modo particular de vivir, de hablar, de sentir, de pensar y de actuar, y es esa idiosincrasia la que constituye la esencia de la nacionalidad, la cual deriva de toda la vida histórica y de la suma total de las condiciones de vida de ese pueblo.[5]

Todo pueblo, como toda persona, solo puede ser lo que es, e incuestionablemente tiene este derecho. Esto resume el así llamado derecho nacional. Pero si un pueblo o una persona existen de un cierto modo y no pueden existir de otro, no se deduce en absoluto de eso que tengan el derecho —ni que sea beneficioso para ellos— de erigir la nacionalidad en un caso, o la indi-

[3] *Ibíd.*, R 190.

[4] *Ibíd.*, R 191; F 384.

[5] *Estatismo y Anarquismo*; edición rusa, pág. 114-115.

vidualidad en el otro, como principios exclusivos. Por el contrario, cuando menos se ocupen de sí mismos y más imbuidos estén de los valores humanos universales, más se revitalizarán y obtendrán un sentido interno de la nacionalidad, en un caso, y de la individualidad, en el otro.[6]

La responsabilidad histórica de cada nación. La dignidad de toda nación, como de todo individuo, debe consistir, principalmente, en que cada uno acepte la plena responsabilidad de sus actos, sin tratar de desplazarla a otros. ¿No son acaso muy tontas las lamentaciones de un adulto que se queja con lágrimas en los ojos de que alguien lo ha corrompido y puesto en el mal camino? Y lo que resulta impropio en el caso de un adulto está sin duda fuera de lugar en el caso de una nación, cuyo mismo sentimiento de autorrespeto debería anular cualquier intento de traspasar a otros la vergüenza por sus propios errores.[7]

Patriotismo y justicia universal. Cada uno de nosotros debe elevarse por encima del mezquino, del pequeño patriotismo, para el cual el propio país es el centro del mundo, juzgándose grande en la medida en que se hace temer por sus vecinos. Debemos colocar la justicia humana y universal por sobre todos los intereses nacionales y abandonar de una vez para siempre el falso principio de nacionalidad, inventado recientemente por los déspotas de Francia, Rusia y Prusia, con el propósito de aplastar el principio soberano de la libertad. La nacionalidad no es un principio; es un hecho legítimo, así como lo es la individualidad. Toda nacionalidad, grande o pequeña, posee el incontestable derecho a ser ella misma, a vivir de acuerdo con su propia naturaleza. Ese derecho es simplemente el corolario del principio general de la libertad.

Todo aquel que desee sinceramente la paz y la justicia internacional, debe renunciar definitivamente a lo que es llamado "la gloria, el poder y la grandeza de la patria", debe renunciar a todos los intereses vanos y egoístas del patriotismo.[8]

---

[6] *Ibíd.*, R 114-115.

[7] *El Imperio látigo-germánico y la revolución social*; edición rusa, volumen II, pág. 103.

[8] *Federalismo, socialismo y antiteologismo*; R III 102.

11. La mujer, el matrimonio y la familia

Derechos iguales para la mujer. Soy partidario, como el que más, de la completa emancipación de la mujer y de su igualdad social con el hombre.[1]

La expresión "igualdad social con el hombre" implica que, junto con la libertad, pedimos iguales derechos y debe res para el hombre y la mujer[2]; es decir, la nivelación de los derechos de la mujer, tanto políticos como sociales y económicos, con los del hombre; en consecuencia, deseamos la abolición de la ley familiar y matrimonial, y de la ley eclesiástica tanto como civil, indisolublemente ligadas al derecho de herencia.[3]

Abolición de la familia jurídica. Al aceptar el programa revolucionario anarquista —único que ofrece, a nuestro entender, condiciones para una emancipación real y completa del pueblo común— y convencidos de que la existencia del Estado en cualquiera de sus formas es incompatible con la libertad del proletariado e impide la unión internacional fraterna de las naciones, expresamos la exigencia de abolición de todos los Estados.

La abolición de los Estados y del derecho jurídico implicará necesariamente la abolición de la propiedad personal hereditaria y de la familia jurídica basada sobre esta propiedad, porque ninguna de estas instituciones es compatible con la justicia humana.[4]

Libre unión matrimonial. [Contra el matrimonio por compulsión hemos levantado la bandera de la unión libre]. Estamos convencidos de que al abolir el matrimonio religioso, civil y jurídico, restauramos la vida, la realidad y la moralidad del matrimonio natural basado exclusivamente sobre el respeto

---

[1] *Informe sobre la Alianza*; edición rusa, volumen V, pág. 97; edición francesa, volumen VI, pág. 198.

[2] *El programa de la sección eslava de la Internacional*; edición rusa, volumen III, pág. 71.

[3] *Nuestro programa*; edición rusa, volumen III, pág. 96-97.

[4] *El programa de la sección eslava de la Internacional*; R III 70.

humano y la libertad de dos personas: un hombre y una mujer que se aman. Estamos convencidos de que al reconocer la libertad de ambos cónyuges a separarse cuando lo deseen, sin necesidad de pedir el permiso de nadie para ello —y al negar de la misma forma la necesidad de cualquier permiso para unirse en matrimonio, y rechazar en general la interferencia de cualquier autoridad en esta unión— los unimos más el uno al otro. Y estamos convencidos también, de que cuando ya no exista entre nosotros el poder coercitivo del Estado para forzar a los individuos, asociaciones, comunas, provincias y regiones a convivir en contra de su voluntad, habrá entre todos una unión mucho más estrecha, una unidad más viva, real y poderosa que la impuesta por el aplastante poder estatal.[5]

La educación de los niños. Con la abolición del matrimonio se plantea la cuestión de la educación de los niños. Su crianza, desde el embarazo de la madre hasta su madurez, y su formación y educación, igual para todos —una formación industrial e intelectual donde se combinen la capacitación para el trabajo manual y mental— deben corresponder fundamentalmente a la sociedad libre.[6]

La sociedad y los niños. Los niños no son propiedad de nadie: ni de sus padres ni de la sociedad. Solo pertenecen a su propia libertad futura. Pero en los niños esta libertad no es todavía real; es solo una libertad en potencia. Porque una libertad real —es decir, la conciencia plena y su realización en cada individuo, basada fundamentalmente en el sentimiento de la propia dignidad y en un auténtico respeto por la libertad y la dignidad de los otros, o sea basada en la justicia— solo puede desarrollarse en los niños mediante un desarrollo racional de su inteligencia, carácter y voluntad.

De aquí se deduce que la sociedad, cuyo futuro depende por completo de la adecuada educación e instrucción de los niños y que, por tanto, no solo tiene el derecho sino también la obligación de velar por ellos, es el único guardián de los niños de ambos sexos. Y como la futura abolición del derecho a la herencia convertirá a la sociedad en el único heredero, esta tendrá que considerar como una de sus primeras obligaciones el suministro de todos los medios necesarios para el mantenimiento, la formación y la educación de los niños de ambos sexos, con independencia de su origen o de sus padres.

[5] *Carta circular a mis amigos de Italia*; R V 191; F VI 385.

[6] *Nuestro programa*; R III 97.

Los derechos de los padres se limitarán a amar a sus hijos y ejercer sobre ellos la única autoridad compatible con ese amor, en la medida en que esta autoridad no atente contra su moralidad, su desarrollo mental o su libertad futura. El matrimonio como acto civil y político, al igual que cualquier otra intervención de la sociedad en cuestiones amorosas, está llamado a desaparecer. Los niños serán confiados —por naturaleza, y no por derecho— a sus madres, quedando la prerrogativa de estas bajo la supervisión racional de la sociedad.[7]

[7] *El programa de la Alianza para la revolución internacional*; edición rusa, volumen V-VI, pág. 37-41; edición francesa, volumen VII, pág. 38-41.

12. Educación e instrucción

Una educación completa e igual es condición indispensable para la emancipación de los trabajadores. La primera reivindicación de la Internacional es una educación completa e igual para todos; lo primero que propuso la Comuna de París, en medio de la terrible batalla que conocemos, fue el establecimiento de escuelas elementales de calidad para niños y niñas, dirigidas por principios humanitarios y sin curas.[1]

¿Puede ser completa la emancipación de los trabajadores mientras la educación recibida por las masas sea inferior a la de la burguesía, o mientras cualquier clase, grande o pequeña en número, disfrute por su nacimiento los privilegios de una educación superior y más completa?...

¿No es evidente que de dos personas dotadas con una inteligencia natural aproximadamente igual, la que sabe más —cuya mente ha sido ensanchada en mayor grado por la ciencia y está mejor preparada para comprender el sistema interconectado de los hechos naturales y sociales, o de las llamadas leyes naturales y sociales— captará más fácilmente y de modo más amplio el carácter del medio donde se encuentra? ¿Y no es evidente también que esa persona se sentirá más libre, y en la práctica será la más lúcida y fuerte de las dos? Es lógico que quien sabe más dominará a quien sabe menos. Y si al comienzo solo existiera esta diferencia de instrucción y educación entre dos clases, produciría por sí sola en un tiempo relativamente breve todas las demás diferencias, y la sociedad humana volvería a caer en su estado presente; es decir, se dividiría de nuevo en una masa de esclavos y un pequeño número de amos, de los cuales los primeros trabajarían para los últimos como ocurre en la sociedad actual.[2]

---

[1] *Carta circular a mis amigos de Italia*; edición rusa, volumen V, pág. 173; edición francesa, volumen VI, pág. 354.

[2] *Educación Integral*; edición rusa, volumen IV, pág. 43; edición francesa, volumen V, pág. 135.

Se comprende entonces por qué los socialistas burgueses solo piden un poco más de educación para el pueblo, solo un poco más de la que disfruta ahora, y por qué nosotros, los socialistas democráticos, pedimos para todo el pueblo *una educación completa e integral*, tan completa como permite el estado actual del desarrollo intelectual de la sociedad, para que ninguna clase esté situada por encima de las masas trabajadoras en virtud de su educación superior y en una posición capaz de dominar y explotar a la clase obrera.[3]

Mientras existan dos o más grados de educación para los diversos sectores de la sociedad, existirán inevitablemente las clases; es decir, los privilegios económicos y políticos para un pequeño número de gente afortunada, y la pobreza y esclavitud para la gran mayoría.[4]

La educación y el trabajo. Como miembros de la Asociación Internacional queremos la igualdad, y porque la deseamos debemos querer al mismo tiempo una educación completa e igual para todos. Se nos preguntará: si todo el mundo va a ser instruido, ¿quién querrá trabajar? Nuestra respuesta es simple: *todos trabajarán y todos serán instruidos.* Una objeción frecuente es que esta mezcla de trabajo mental y mecánico solo puede ir en detrimento de ambos; que los trabajadores manuales serán muy malos científicos, y que los científicos seguirán siendo siempre muy malos trabajadores manuales.

Esto es verdad en la sociedad existente, donde tanto el trabajo mental como el manual están igualmente pervertidos por el aislamiento completamente artificial al que ambos se encuentren condenados. Pero estamos convencidos de que en el hombre viviente y completo estas dos actividades, la muscular y la nerviosa, deberían desarrollarse por igual y que, lejos de estorbarse entere sí, están llamadas a apoyarse, ampliarse y reforzarse recíprocamente. El conocimiento de los sabios será más fructífero, más útil y de más amplio alcance cuando ya no sea extraño al trabajo físico, y el trabajo del obrero instruido será realizado de una forma más inteligente y, en consecuencia, resultará más productivo que el del ignorante. De aquí se deduce que tanto al trabajo como a la ciencia interesa que no existan más trabajadores ni científicos, sino solo hombres.[5]

---

[3] *Ibíd.*, R 44; F 136.

[4] *Ibíd.*, R 49.

[5] *Ibíd.*, R 49.

La ciencia y la técnica a disposición del trabajo. Los hombres que, en virtud de su superioridad intelectual, están hoy preocupados exclusivamente con el mundo de la ciencia y que una vez establecidos en ese mundo, y rindiéndose a las exigencias de una posición completamente burguesa, orientan todos son inventos hacia el uso exclusivo de las clases privilegiadas, de las que ellos mismos forman parte; todos esos hombres, cuando hagan causa común con el resto de la humanidad y pasen a ser compañeros de trabajo del pueblo llano, no solo en la imaginación y de palabra, sino de hecho y por trabajo real, pondrán necesariamente sus descubrimientos y las aplicaciones de la ciencia a disposición de la sociedad para el beneficio de todos, y en primer lugar, para el aligeramiento y ennoblecimiento del trabajo, única base legítima y real de la sociedad humana.[6]

La ciencia en el periodo de transición. Es posible, e incluso muy probable, que en el período de transición más o menos prolongado que seguirá naturalmente a una gran crisis social, las ciencias de mayor posición se hundan a un nivel muy inferior al que mantienen en el presente... Pero ¿este eclipse temporal de las ciencias más elevadas significa realmente una gran desgracia? Lo que pierde la ciencia en su sublime altivez, ¿no lo recuperará ampliando su base? Sin duda, habrá al principio menos científicos ilustres, pero se reducirá en gran medida el número de ignorantes.

Ya no existirán esos pocos agraciados que quieren acercarse a los cielos, pero en su lugar habrá millones —degradados y aplastados ahora por las condiciones de sus vidas— que recorrerán entonces el mundo como hombres libres y orgullosos. No habrá semidioses, pero tampoco habrá esclavos. Los semidioses y los esclavos estarán humanizados; los primeros deberán descender un poco de su altura, y los otros se elevarán mucho. No habrá lugar para la deificación ni para el desprecio. Todos los hombres se unirán y marcharán con vigor renovado hacia nuevas conquistas en la ciencia y la vida.

La educación igualitaria y las diferencias de talento individual. Aquí se plantea otra pregunta: *¿son todos los individuos igualmente capaces de elevarse a los mismos niveles de educación?* Imaginemos una sociedad organizada sobre los principios de la máxima igualdad, donde todos los niños tengan desde su nacimiento el mismo comienzo en la vida en las cuestiones económicas, sociales y políticas; es decir, donde tengan los mismos medios, la misma

[6] *Ibíd.*, R 49-50.

educación y la misma instrucción. ¿No habrá entre esos miles de incipientes individualidades infinitas diferenciadas en cuanto a energía, tendencias naturales y aptitudes? Este ha sido uno de los argumentos más fuertes de nuestros adversarios, los burgueses puros y simples, y los socialistas burgueses, que lo consideran irrefutable.[7]

Solo bajo condiciones de completa igualdad pueden desarrollarse plenamente la libertad individual —no la privilegiada, sino la humana— y las capacidades reales de los individuos. Cuando la igualdad se haya convertido en el punto de partida para la vida de todos los pueblos de la tierra, entonces y solo entonces —salvaguardando, de todas formas, los supremos derechos de la solidaridad humana, que es y será siempre el mayor productor de todos los valores sociales, tanto de los bienes materiales como de las riquezas de la mente humana— podrá decirse que cada individuo es el producto de sus propios esfuerzos. De lo cual podemos concluir que para desarrollar plenamente todas las capacidades individuales y para que no sean estorbadas en su plena maduración es necesario terminar con todos los privilegios individuales de naturaleza política y económica. En definitiva, es necesaria la abolición de todas las clases. Es necesario terminar con la propiedad privada y el derecho de herencia, es necesario obtener el triunfo económico, político y social de la igualdad.[8]

Pero a la vez que la igualdad haya triunfado y se haya establecido, ¿no habrá diferencias en la capacidad y el nivel de energía de los distintos individuos? Tales diferencias continuarán existiendo; quizás no en la misma medida actual, pero sin duda no desaparecerán por completo. Dice una verdad convertida en refrán que no hay dos hojas iguales en el mismo árbol. Y este refrán es más verdad todavía en relación con los seres humanos, mucho más complejos que las hojas. Pero esta diversidad, en el lugar de ser un mal, constituye —como muy bien ha observado el filósofo alemán Feuerbach— la riqueza de la humanidad. Gracias a esta diversidad la humanidad es una unidad colectiva en la que cada miembro individual complementa a todos los demás y necesita a todos los otros; de esta forma, la infinita diversidad de los

[7] *Ibíd.*, R 50-51; F 147-148.
[8] *Ibíd.*, R 51-52.

individuos humanos es la verdadera causa y la base principal de su solidaridad, y representa un argumento todopoderoso en favor de la igualdad.[9]

No se niegan las diferencias naturales entre los individuos. Se nos puede preguntar entonces: ¿cómo explicar que la educación, siendo casi idéntica al menos en apariencia, ofrezca a menudo resultados completamente diferentes en cuanto al desarrollo del carácter, el corazón y la inteligencia? Y para empezar, ¿no se difieren ya las naturalezas individuales desde el nacimiento? Esta diferencia natural e innata, por pequeña que pueda ser, es sin embargo positiva y real: se manifiesta de un sentido o de un grupo de funciones orgánicas sobre otras, en la intensidad de las impresiones de los sentidos y en capacidades naturales.

Hemos tratado de demostrar que tanto los vicios como las cualidades morales —hechos de la conciencia individual y social— no pueden ser heredados físicamente, y que el hombre no puede estar predeterminado fisiológicamente al mal ni ser irrevocablemente incapaz para el bien. Nunca hemos tratado de negar que las naturalezas individuales difieren en gran medida entre si, ni que algunas de ellas están dotadas en mayor grado que otras para un más amplio desarrollo de sus posibilidades humanas. Creemos, sin embargo, que esas diferencias naturales se exageran mucho, y que la mayor parte de ellas no debieran atribuirse a la Naturaleza, sino a las diferencias de educación dominantes en la sociedad actual.[10]

La gran mayoría de las diferencias de capacidad se deben a las diferencias de educación. La potencia de pensamiento, así como la fuerza de voluntad, están condicionadas en cada individuo por su *organismo* y su *instrucción*. No sabemos qué ocurrirá en este terreno dentro de algunos siglos, después de que se haya establecido la plena igualdad social sobre la Tierra. Pero no puede negarse que la inteligencia fuera de lo normal o dotados de verdadero genio —como el número de hombres radicalmente estúpidos por naturaleza, idiotas— es muy pequeño en comparación con la media normal de la humanidad. La mayoría está formada por personas dotadas con capacidades moderadas y casi iguales, que, sin embargo, difieren ampliamente en su naturaleza. Y ahora cuenta la mayoría, y no la minoría.

---

[9] *Ibíd.*, R 52; F 150.

[10] *Federalismo, socialismo y antiteologismo*; edición rusa, volumen III, pág. 213-214; edición francesa, volumen I, pág. 199-200.

La mayor parte de las diferencias de capacidad mental existentes en la actualidad no son innatas, sino que tienen su origen en la instrucción. El poder del pensamiento se desarrolla con el *ejercicio del pensar* y con una guía apropiada y experta del cerebro infantil y adolescente en la gran tarea de asimilación del conocimiento racional.[11]

Para resolver esta cuestión es necesario que las dos ciencias llamadas a solucionarla —la psicología fisiológica o ciencia del cerebro, y la pedagogía o ciencia de la instrucción o del desarrollo social del cerebro— emerjan del estado infantil en que todavía se encuentran. Una vez admitidas las diferencias fisiológicas de los individuos, sea cual fuere su grado, se deduce claramente que un sistema de educación, aun siendo excelente en sí mismo como sistema abstracto, puede ser bueno para unos y malo para otros.

La educación igual y humanitaria tenderá a suprimir muchas de las diferencias actuales. Para ser perfecta, la educación deberá estar más individualizada que actualmente; individualizada en el sentido de la libertad, y basada sobre el respeto a la libertad, incluso entre los niños. Tal educación no tendría por objeto el mero *entrenamiento mecánico* del carácter, la inteligencia y los afectos, sino el despertar en los niños la actividad independiente y libre. No debería tener más aspiración que el desarrollo de la libertad, ni otro culto (o mejor, otra moral u objeto de respeto) que la libertad de cada uno y de todos; la simple justicia, no jurídica, sino humana; la simple razón, no teológica ni metafísica, sino científica; y el trabajo mental y físico como base primera y obligatoria de toda dignidad, libertad y derecho. Tal educación plenamente difundida y que afectase a todos los hombres y mujeres, promovida en condiciones económicas y sociales basadas en la estricta justicia, sería útil para terminar con muchas de las llamadas diferencias naturales.[12]

La sociedad está obligada a una educación integral para todos. De aquí se deduce que la sociedad —sin tomar en consideración las diferencias reales o ficticias en las capacidades y tendencias individuales, y sin disponer de los medios para determinar y del derecho para decretar la futura carrera de los jóvenes— debe a todos los niños sin excepción *una educación e instrucción absolutamente iguales.*[13]

---

[11] *Las intrigas del señor Utin*; R VII, No. 4, 10.

[12] *Federalismo, socialismo y antiteologismo*; edición rusa, volumen III, pág. 214; edición francesa, volumen I, pág. 200-201.

[13] *Educación Integral*; edición rusa, volumen IV, pág. 54.

La educación debe ser igual para todos en todos sus grados, y por tanto tiene que ser una educación integral, es decir, debe preparar a todos los niños de ambos sexos para una vida de pensamiento y también de trabajo, con el fin de que todos se conviertan por igual en individuos completos e integrales.

La filosofía positivista, que ha destronado de la mente humana las fábulas religiosas y los sueños diurnos de los metafísicos, nos proporciona un atisbo del carácter de la educación científica del futuro. Esta educación tendrá como base el estudio de la naturaleza, y como punto final la sociología. El ideal, dejando de ser tirano y falseador de la vida —como ha ocurrido siempre en todos los sistemas metafísicos y religiosos— será de ahora en adelante únicamente la expresión última y más bella del mundo real. Al dejar de ser un sueño se convertirá en una realidad.[14]

Como ninguna mente, por muy poderosa que sea, es capaz de abarcar todas las ciencias en sus detalles particulares; y por otra parte, como un conocimiento general de todas las ciencias es absolutamente necesario para el complemento desarrollo de la mente, la formación se divide naturalmente en dos partes: la parte general, que ofrece los elementos principales de todas las ciencias sin excepción, así como el conocimiento (no superficial, sino real) de su totalidad; y la parte especial, dividida necesariamente en varios grupos o facultades, cada una de las cuales abarca a un cierto número de ciencias mutuamente complementarias.[15]

La parte general será obligatoria para todos los niños; consistirá, si podemos expresarnos de este modo, en la educación de sus mentes, en sustitución de la metafísica y la teología. Al mismo tiempo desarrollará en los niños hasta un nivel en que puedan escoger con conocimiento —cuando alcancen la edad de la adolescencia— la específica facultad de ciencia que mejor se acomode a sus gustos y aptitudes individuales.[16]

En el sistema de educación integral, junto con la educación *científica* y *teórica*, es esencial que haya una educación *industrial o práctica*. Solo de esta forma será posible desarrollar al hombre completo del futuro: al trabajador que comprende lo que está haciendo.

[14] *Ibíd.*, R 54.

[15] *Ibíd.*, R 54-55.

[16] *Ibíd.*, R 55; F V 155.

La enseñanza industrial, como la educación científica, estará dividida en dos partes: una enseñanza general que proporcione a los niños una idea general y el primer conocimiento práctico de todas las industrias, así como la idea de su totalidad, que constituye el aspecto material de la civilización, la totalidad del trabajo humano; y una parte especial dividida en grupos de industrias formando unidades íntimamente relacionadas.

La enseñanza general debe preparar a los adolescentes para escoger libremente a un grupo especial de industrias, y dentro de ellas la rama por la que se sientan una predilección particular. Tras entrar en la segunda fase de su educación industrial, los jóvenes harán su primer aprendizaje de trabajo real bajo la dirección de sus maestros.

Junto con la educación científica e industrial tendrá que haber necesariamente una educación práctica, o más bien una serie de experimentos, en la moral, no en la divina sino en la humana. La moral divina está basada sobre dos principios inmorales, el respeto por la autoridad y el desprecio por la humanidad. La moral divina considera el trabajo como degradación y castigo; pero la moral humana ve en él la condición suprema de la felicidad y dignidad humanas. La moral divina conduce, por su propia lógica interna, a una política que solo reconoce el derecho de quienes, gracias a su posición económica privilegiada, pueden vivir sin trabajar. La moral humana garantiza esos derechos solo a quienes viven trabajando; reconoce que el hombre solo se convierte en hombre por el trabajo.

La educación de los niños, tomando a la autoridad como su punto de partida, debe alcanzar gradualmente la más completa libertad.[17]

Educación racional. Añadiremos que, en el verdadero sentido de la palabra, las escuelas en una sociedad normal basada sobre la igualdad y el respeto a la libertad humana solo existirán para los niños y no para los adultos; para que se conviertan en escuelas de emancipación y no de esclavitud será necesario eliminar primero la ficción de Dios, el eterno y absoluto esclavista. La educación e instrucción de los niños deben basarse por completo sobre el desarrollo científico de la razón, y no sobre la fe; sobre el desarrollo de la dignidad y la independencia personal, y no sobre la piedad y la obediencia; sobre el culto a la verdad y la justicia a cualquier precio; y ante todo, sobre el respeto a la humanidad, que debe sustituir por entero al culto divino.

[17] *Ibíd.*, R 56; F V 158.

De la autoridad a la completa libertad. El principio de autoridad en la educación de los niños constituye el punto de partida natural; es legítimo y necesario cuando se aplica a quienes por su tierna edad no tienen aún la inteligencia desarrollada en ningún sentido. Pero como el desarrollo de todas las cosas —y, en consecuencia, de la educación— implica la negación gradual del punto de partida, este principio debe disminuir gradualmente en la misma medida que avanzan la instrucción y la educación, dando lugar a una creciente libertad.

Toda educación racional no es en el fondo más que la inmolación progresiva de la autoridad en beneficio de la libertad. La aspiración final de la educación reside en el desarrollo de los hombres libres imbuidos por un sentimiento de respeto y amor hacia la libertad de los demás. Por eso el primer día de vida escolar, si los alumnos van a una edad en que apenas han comenzado a balbucear, habrá de ser el de más autoridad y ausencia casi total de libertad; pero su último día tendrá que ser el de mayor libertad y absoluta abolición de todo vestigio del principio animal o divino de autoridad.[18]

La educación de la voluntad. Debe observarse que un sistema tolerante de instrucción, defendido actualmente por algunos bajo el pretexto de la libertad y basado en la continua satisfacción de todos los deseos y caprichos del niño, contribuye muy poco al desarrollo de una voluntad firme. Por el contrario, la voluntad se desarrolla al ser ejercitada: al principio a través de ejercicios forzosos, en el proceso de ejercitar anhelos e impulsos instintivos; y con esta acumulación y concentración de poder interior en el niño, llega la concentración de la atención, la memoria y el pensamiento independiente. Un hombre incapaz de autocontrol, de reprimir sus anhelos, de moderar sus reflejos y acciones involuntarios o perjudiciales, de resistir presiones internas y externas —en una palabra, un hombre que carece de fuerza de voluntad— no es sino un vulgar pusilánime.[19]

La educación extramuros. El principio de autoridad, aplicado a hombres que ya han pasado la adolescencia o alcanzado la madurez, se convierte en una monstruosidad, en una flagrante negación de la humanidad, en una fuente de esclavitud y de depravación intelectual y moral. Desgraciadamente, los

[18] *El Imperio látigo-germánico y la revolución social*; edición rusa, volumen II, pág. 176-177; edición francesa, volumen III, pág. 68-69n.

[19] *Las intrigas del señor Utin*; R 13.

gobiernos paternalistas han dejado a las masas estancarse en una ignorancia tan profunda que no solo será necesario establecer escuelas para los niños del pueblo, sino para el mismo pueblo.

Pero esas escuelas no deberán hacer la más mínima aplicación o manifestación del principio de autoridad. No habrá escuelas en el sentido actual, sino academias populares, donde no se sabrá quienes son los alumnos o los profesores, donde el pueblo acudirá libremente para adquirir —si lo considera necesario— una instrucción libre, y donde los asistentes, ricos en experiencia, enseñarán muchas cosas a los profesores encargados de aportarles el conocimiento que les falta. Será entonces una especie de fraternidad intelectual entre la juventud instruida y el pueblo.[20]

La verdadera escuela para el pueblo y para todos los hombres crecidos es la vida. La única autoridad grande y todopoderosa, a la vez natural y racional, que podemos respetar será la del espíritu colectivo y público de una sociedad basada en la igualdad y la solidaridad, así como en la libertad y el respeto mutuo de todos sus miembros.[21]

La educación socialista es imposible en la sociedad existente. Tres cosas son necesarias para que los hombres puedan convertirse en hombres morales (es decir, en hombres completos en el verdadero sentido de la palabra): el nacimiento en condiciones higiénicas; una educación racional e integral, acompañada de una instrucción basada sobre el respeto por el trabajo, la razón, la igualdad y la libertad; y un medio social en el que el individuo humano, disfrutando de su plena libertad, sea igual, de hecho y de derecho, a todos los demás.

¿Existe tal medio? No, no existe. De aquí se deduce que hay que crearlo. Si fuera posible encontrar en el medio social existente escuelas capaces de proporcionar a sus alumnos una instrucción y educación tan perfectas como pueda imaginarse, ¿conseguirían esas escuelas desarrollar hombres justos, libres y morales? No, no podrían, porque al dejar la escuela, los graduados se encontrarían en un medio social gobernado por principios completamente contrarios, y como la sociedad es siempre más fuerte que los individuos, pronto serían dominados por ella y desmoralizados. Porque la vida social

---

[20] *El Imperio látigo-germánico y la revolución social*; R II 177n; F III, 69n.

[21] *Ibíd.*, R 177-178n.

abarca todo, impregna las escuelas lo mismo que la vida de las familias y de todos los individuos comprendidos en ella.[22]

Una educación pública, no ficticia sino real, solo puede existir en una sociedad verdaderamente igualitaria... Y como la propia vida y la influencia del medio social son factores educativos mucho más poderosos que las enseñanzas de todos los profesores licenciados sobre el «deber» del sacrificio y sobre todas las virtudes, ¿cómo puede ser la educación posesión social de los individuos y de las familias difiere tanto y es tan desigual?[23]

El medio social configura la mentalidad de los maestros. Los educadores viven y trabajan en una determinada sociedad y están completamente impregnados en todo su ser, y en las más pequeñas partículas de su vida —la mayoría sin tener siquiera conciencia de ello— por las convicciones, prejuicios, pasiones y hábitos de esa sociedad. Transmiten todas esas influencias a los niños que tienen a su cargo; y como, en virtud de la tendencia natural del hombre a ejercer presión sobre quienes son más débiles que él, la mayor parte de los educadores son opresores y déspotas con respecto a los niños —y a la vez, como el saludable espíritu de contradicción, garantía de la libertad y de todo progreso, se despierta en los humanos casi desde la infancia—, los niños y adolescentes odian generalmente a sus educadores, desconfían de ellos y, al protestar contra su rutina y sus enseñanzas sociales, la generación más joven se hace capaz de aceptar o de crear nuevas cosas.

Aquí reside una de las razones principales por las que los adolescentes —mientras aún asisten a la escuela y no han tomado todavía parte directa y constructiva en la vida social— son capaces, en mayor medida que los adultos, de adherirse a una nueva verdad. Pero tan pronto como dejan la escuela, tan pronto como asumen un puesto definitivo en la sociedad y adoptan los hábitos, intereses y, por así decirlo, la lógica de una cierta posición más o menos privilegiada, la mayoría de ellos toman posición junto a la generación más vieja contra la que se habían rebelado, como los esclavos de la sociedad, y se convierten a su vez en opresores de la siguiente generación de jóvenes a causa de sus prejuicios sociales.

El medio social —y la opinión social, que siempre expresa los intereses materiales y políticos de ese medio— gravitan pesadamente sobre el pensamien-

[22] *Educación Integral*; R IV 61-62; F V 165-166.

[23] *Carta circular a mis amigos de Italia*; R V 173-174; F VI 355.

to libre, y es necesario un gran poder de pensamiento e incluso de interés y pasión frente a la sociedad para resistir esa poderosa opresión.[24]

Una actitud socialista solo puede ser desarrollada en los niños dentro de una sociedad socialista. Los maestros, los profesores y los padres son todos ellos miembros de esta sociedad, y están todos estupidizados o desmoralizados por ella. ¿Cómo pueden, entonces, ofrecer a sus alumnos algo de lo que ellos mismos carecen? La moral solo puede ser predicada efectivamente con el ejemplo, y puesto que la moral socialista es completamente contraria a la moral existente, los maestros, dominados en mayor o menor medida por esta última, actuarán ante sus discípulos de una manera completamente opuesta a lo que predican. Por consiguiente, la educación socialista es imposible en las escuelas actuales, lo mismo que en las familias de nuestro tiempo.

Una educación integral es igualmente imposible en las condiciones actuales. El burgués no tiene el menor deseo de que sus hijos se conviertan en obreros, y los trabajadores están privados de los medios necesarios para ofrecer a su prole una educación científica.

Me divierten mucho esos buenos socialistas burgueses que nos dicen siempre: «Eduquemos primero al pueblo, y después le emanciparemos». Por el contrario, nosotros decimos: dejadles primero que se emancipen ellos mismos, y ya se ocuparán después de su propia educación.

¿Quién enseñará al pueblo? ¿Vosotros? Pero no le enseñáis, le envenenáis tratando de inculcarle todos los prejuicios religiosos, históricos, políticos, jurídicos y económicos que garantizan vuestra existencia, pero que al mismo tiempo destruyen su inteligencia, le quitan brío a su legítima indignación y debilitan su voluntad. Dejáis que el pueblo esté abrumado por su trabajo diario y por su pobreza, y después le decís: «Estudiad, educaos». Nos gustaría veros, con vuestros hijos, poneros a estudiar después de trece, catorce o dieciséis horas de trabajo embrutecedor, con la pobreza y la inseguridad del día siguiente como toda recompensa.[25]

No, caballeros, a pesar de nuestro respeto por la gran cuestión de la educación integral, declaramos que ahora mismo no es la cuestión más importante a plantear al pueblo. La primera cuestión para el pueblo es su emancipación económica, que conduce necesaria e inmediatamente a una emancipación

[24] *Las intrigas del señor Utin*; R VII, No. 4, 10-11.
[25] *Educación Integral*; R IV 62.

política, y solo tras esto viene a la emancipación intelectual y moral del pueblo.[26]

La educación del pueblo debe ir a la par con una mejora en las condiciones económicas. Las escuelas para el pueblo son, desde luego, una cosa excelente. No obstante, es preciso preguntarse si el hombre medio del pueblo —ese individuo que lleva una existencia precaria de la mano a la boca, que carece de educación y ocio y se ve forzado a trabajar hasta el agotamiento para conseguir el sustento de su familia— puede tener el deseo, la idea o la oportunidad de enviar a sus hijos a la escuela y mantenerlos allí durante el período de estudios. ¿No les necesitará, no necesitará la ayuda de sus manos débiles e infantiles y de su trabajo para mantener a la familia? Para él es un sacrificio importante dejarles hacer un año o dos de escolaridad, lo suficiente para aprender lectura, escritura y aritmética y para ver emponzoñados sus corazones y mentes por el catecismo cristiano, del cual existe una desordenada abundancia en las escuelas de todos los países. ¿Acaso podrá alguna vez esta exigua educación elevar a las masas trabajadoras hasta el nivel de la educación burguesa? ¿Será posible salvar alguna vez este abismo?[27]

Es evidente que esta importante cuestión de la educación e instrucción popular depende de la solución del problema —mucho más difícil— de la reorganización radical de las condiciones económicas de las clases trabajadoras. Elevad esas condiciones, devolved al trabajo lo que le pertenece en justicia, y permitiréis de esa forma a los trabajadores que adquieran conocimientos, prosperidad y ocio. Entonces, podéis estar seguros, crearán una civilización más amplia, más saludable y más elevada que la vuestra.[28]

¿Se deduce de ello que debemos eliminar toda educación y suprimir todas las escuelas? ¡Muy al contrario! Es preciso extender liberalmente la educación entre las masas, transformando todas las iglesias, todos los templos dedicados a la gloria de Dios y la esclavitud de los hombres, en otras tantas escuelas de emancipación humana.[29]

Por eso nos adherimos plenamente a la resolución adoptada por el Congreso de Bruselas en 1867:

---

[26] *Ibíd.*, R 62; F V 166-168.

[27] *Federalismo, socialismo y antiteologismo*; R III 132.

[28] *Ibíd.*, 132.

[29] *El Imperio látigo-germánico y la revolución social*; R II 176.

> «Reconociendo que por el momento es imposible organizar un sistema racional de educación, el Congreso urge a sus diversas secciones para que organicen cursos de estudio con arreglo a un programa de educación científica, profesional e industrial, es decir, un programa de instrucción integral, para remediar en la medida de los posible la falta actual de educación entre los trabajadores. Queda bien entendido que hay que considerar condición preliminar indispensable una reducción de las horas de trabajo».

Sí, los obreros harán sin duda alguna todo cuando esté en su poder para proporcionarse la educación que es posible obtener bajo las condiciones materiales de su vida actual. Pero, sin dejarse extraviar por las voces de sirena de la burguesía y los socialistas burgueses, deberían concentrar ante todo sus esfuerzos en la solución del gran problema de la *emancipación económica*, que debería ser el punto de partida de todas las demás emancipaciones.[30]

---

[30] *Educación Integral*; R IV 63; F V 168.

13. Resumen

I. *La negación de Dios y del principio de autoridad, divino y humano, y también de cualquier tutela de un hombre sobre otros hombres.* —Aunque esa tutela se verifique sobre adultos enteramente privados de educación, o sobre masas ignorantes, y aunque se ejerza en nombre de consideraciones más elevadas, o incluso de *razones científicas* presentadas por un grupo de individuos con una posición intelectual comúnmente reconocida, o por alguna otra clase, conducirá en todos los casos a la formación de una especie de *aristocracia intelectual* absolutamente odiosa y nociva para la causa de la libertad.

Nota 1. El conocimiento positivo y racional es la única antorcha que ilumina el camino del hombre hacia el reconocimiento de la verdad y la regulación de su conducta y su relación con la sociedad circundante. Pero este conocimiento está sometido a errores, e incluso aunque no lo estuviera, siempre sería presuntuoso pretender gobernar a los hombres en nombre de tal conocimiento y en contra de su voluntad. Una sociedad auténticamente libre solo puede garantizar al conocimiento un doble derecho, cuyo disfrute constituye al mismo tiempo un deber: *primero*, la instrucción y educación de los individuos de ambos sexos igualmente accesible y obligatoria para los niños y adolescentes hasta que crezcan, tras de lo cual ha de cesar toda tutela; y *segundo*, la diseminación de ideas y sistemas de ideas basados sobre la ciencia exacta y el esfuerzo por difundir esas ideas con la ayuda de una propaganda absolutamente libre a fin de que penetren profundamente en las convicciones universales de la humanidad.

Nota 2. Aunque rechazamos definitivamente cualquier tutela (sea cual fuere su forma) que el intelecto desarrollado por el conocimiento y la experiencia —por la experiencia comercial, mundana y humana— pueda intentar establecer sobre las masas ignorantes, no negamos en absoluto *la influencia natural y benéfica del conocimiento y la experiencia* sobre las masas, siempre que esa influencia se realice de un modo muy simple, a través de la acción natural de los intelectos superiores sobre los intelectos inferiores, y siempre

también que esa influencia no esté investida de ninguna autoridad oficial ni dotada de privilegio alguno político o social. Porque ambas cosas producen necesariamente, por una parte la esclavitud de las masas, y por otra la corrupción, desintegración y embotamiento de quienes están investidos y dotados con tales poderes.

II. *La negación del libre albedrío y del derecho de la sociedad a castigar*, dado que cada individuo humano, sin ninguna excepción, no es más que un producto involuntario del medio natural y social. Hay cuatro causas fundamentales de la inmoralidad humana: 1. *La falta de higiene y de instrucción racional*; 2. *La desigualdad de las condiciones económicas y sociales*; 3. *La ignorancia de las masas derivada naturalmente de esta situación*; 4. *Y la consecuencia inevitable de esas condiciones: la esclavitud.*

El castigo debe ser sustituido por una educación racional, una instrucción adecuada y la organización de la sociedad sobre la base de la libertad y la justicia. Durante el periodo de transición, más o menos prolongado, en el que la sociedad tenga que defenderse de los individuos incorregibles (no criminales, sino peligrosos), nunca se aplicará a estos otra forma de castigo más que el de apartarlos del ámbito en el que la sociedad ejerce su protección y solidaridad, es decir, el de expulsarlos.

III. La negación del libre albedrío no implica la negación de la libertad. Por el contrario, la libertad constituye el corolario o resultado directo de la necesidad natural y social.

Nota 1. El hombre no es libre respecto de las leyes de la Naturaleza, que son el fundamento primario y la condición necesaria de su existencia. Le invaden y dominan del mismo modo que invaden y dominan todo cuanto existe. Nada puede salvarle de su fatal omnipotencia, y cualquier intento suyo de rebelarse contra ellas conducirá simplemente al suicidio. Pero, gracias a la facultad inherente a la naturaleza humana, en virtud de la cual llega a conocer su medio y aprende a dominarlo, el hombre puede librarse gradualmente de la hostilidad natural y aplastante del mundo exterior, físico y social, con la ayuda del pensamiento, el conocimiento y la aplicación del primero al impulso volitivo, es decir, con la ayuda de su voluntad racional.

Nota 2. El hombre representa el último eslabón, el más alto nivel en la escala continua de los seres que, desde los elementos más simples hasta el ser humano, forma el mundo que conocemos. Es un animal que, gracias al desarrollo superior de su organismo, en especial del cerebro, posee las facultades

del pensamiento y la palabra; y ahí radican las diferencias que le separan de todas las demás especies animales, hermanas suyas, más antiguas en edad, pero más jóvenes en facultades mentales. No obstante, la diferencia es enorme y es la única causa de lo que llamamos nuestra historia, cuyo sentido puede describirse brevemente con las siguientes palabras: El hombre comienza en la animalidad para llegar a la humanidad, es decir, a la organización de la sociedad con la ayuda de la ciencia, el pensamiento consciente, el trabajo racional y la libertad.

Nota 3. El hombre es un animal social, al igual que muchos otros animales que aparecieron sobre la tierra antes que él. No crea la sociedad mediante un pacto libre, sino que nace en medio de la sociedad y no podría vivir como un ser humano fuera de ella: ni siquiera podría llegar a ser un hombre, ni hablar, pensar, desear o actuar de forma racional. Comoquiera que es la sociedad la que conforma y determina su esencia humana, el hombre depende de ella tan completamente como de la naturaleza física, y no existe un solo genio que esté libre de su dominio.

IV. La primera ley humana es la solidaridad social; la segunda es la libertad. Ambas son interdependientes e inseparables entre sí, constituyendo de ese modo la esencia misma de la humanidad. Así, pues, la libertad no es la negación de la solidaridad; por el contrario, representa el desarrollo y, por así decirlo, la humanización de aquella.

V. La libertad no significa la independencia del hombre respecto de las leyes inmutables de la naturaleza y de la sociedad. Es, en primer lugar, la capacidad que el hombre tiene de emanciparse gradualmente de la opresión del mundo físico exterior, con ayuda del conocimiento y de trabajo racional, y, además, significa el derecho del hombre a disponer de sí mismo y a actuar de acuerdo a sus propias opiniones y convicciones, derecho que se opone a las exigencias autoritarias y despóticas de cualquier otro hombre, grupo, clase o sociedad global.

Nota 1. No hay que confundir las leyes sociológicas, llamadas también leyes de fisiología social, que son tan inmutables y necesarias para cada hombre como las leyes de la Naturaleza física, pues son también, en esencia, leyes físicas, con las leyes políticas, criminales y civiles que, en mayor o menor medida, son un reflejo de la moral, costumbres, intereses y opiniones dominantes en una determinada época, sociedad o sector de la misma, es decir, en una clase aislada de la sociedad. Es lógica que, al ser reconocidas por la mayoría

o incluso solamente por la clase dirigente, ejercen una influencia poderosa sobre todos los individuos. La influencia será benéfica o perjudicial según el carácter de las normas, pero en relación con la sociedad, no es justo ni útil que se les impongan a nadie por la fuerza, por el ejercicio de la autoridad, y en contra de las convicciones del individuo. Ese método de imponer las leyes implicaría un intento de violar la libertad, la dignidad personal o la misma esencia humana de los miembros de la sociedad.

VI. La sociedad natural, en la que nace todo hombre y fuera de la cual nunca podría convertirse en un ser racional y libre, se humaniza solo en la medida en que todos los hombres que la forman se hacen, individual y colectivamente, libres en un grado cada vez mayor.

Nota 1. Para todo hombre que vive en un medio social, la libertad personal significa no ceder en su pensamiento o voluntad ante ninguna autoridad que no sea su propia razón o su propia idea de la justicia; en otras palabras, no reconocer otra verdad que aquella a la que él mismo ha llegado y no someterse a otra ley que no sea la aceptada por su propia conciencia. Y esa es la condición indispensable para que se respete la dignidad humana, el incontestable derecho del hombre, el símbolo de su humanidad.

La libertad colectiva significa vivir entre personas libres y ser libre en virtud de la libertad de ellas. Como ya hemos señalado, el hombre no puede convertirse en un ser racional, con una voluntad dotada de racionalidad (y, por tanto, no puede alcanzar la libertad individual) fuera de la sociedad y sin ayuda de esta.

Por consiguiente, la libertad de cada uno es el resultado de la solidaridad general. Pero si reconocemos esa solidaridad como base y condición de la libertad de todo individuo, se hace evidente que un hombre que viva entre esclavos, incluso en calidad de dueño de ellos, se convertirá necesariamente en esclavo de ese estado reesclavitud, y que solo si se emancipa de él se hará libre.

De ese modo, también la libertad de todos es indispensable para mi propia libertad. De aquí se sigue que sería falso mantener que la libertad de todos constituye un límite para la mía, pues eso sería negarla. Por el contrario, la libertad general representa la afirmación necesaria y la expansión ilimitada de la libertad individual.

VII. La libertad individual de cada hombre se realiza y hace posible solamente mediante la libertad colectiva de la sociedad de la que forma parte el hombre en virtud de una ley natural e inmutable.

Nota 1. La libertad, al igual que la humanidad, de la que es la más pura expresión, representa el momento final y no el comienzo de la historia. La sociedad humana, como ya hemos indicado, comienza con la animalidad. Los pueblos primitivos y los salvajes tienen su humanidad y sus derechos humanos en tan poca estima que comienzan por devorarse los unos a los otros, costumbre que, por desgracia, sigue practicándose ampliamente. El segundo estadio del desarrollo de la humanidad es la esclavitud. El tercero, dentro del cual estamos viviendo ahora, es la etapa de explotación económica, del trabajo asalariado. La cuarta etapa, hacia la cual caminamos, y a la que es de esperar nos estemos aproximando ya, será la época de la justicia, de la libertad y de la igualdad, la época de la solidaridad mutua.

VIII. El hombre primitivo en estado de naturaleza se convierte en un hombre libre, se humaniza y se transforma en un agente libre y sujeto moral; en otras palabras, se hace consciente de su humanidad y se percata en sí mismo y por sí mismo de su propio aspecto humano y de los derechos de sus congéneres. En consecuencia, el hombre debe desear la libertad, moralidad y humanidad de todos los hombres en interés de su propia humanidad, de su propia moralidad y de su libertad personal.

IX. Así pues, el primer deber del hombre es el respeto por la libertad de los demás. La única virtud consiste en amar esa libertad y servirla. Esa, y no otra, es la base de toda moralidad.

X. Al ser la libertad el resultado y la expresión más evidente de la solidaridad, es decir, de la reciprocidad de intereses, solo puede llegar a realizarse en condiciones de igualdad. La igualdad política solo puede basarse en la igualdad económica y social. La justicia no es otra cosa que la realización de la libertad por medio de la igualdad.

XI. Comoquiera que el trabajo es la única fuente del valor, de la utilidad y de la riqueza en general, el hombre, que es ante todo un ser social, debe trabajar para vivir.

XII. Solamente el trabajo asociado, es decir, organizado de acuerdo con los principios de reciprocidad y cooperación, se adecúa a la tarea de preservar la existencia de una sociedad amplia y con un cierto grado de civilización. La civilización, sea cual fuere su naturaleza, solo puede crearse por medio

del trabajo organizado y asociado de esa forma. La razón de la productividad ilimitada del trabajo humano consiste, en primer lugar, en aplicar en mayor o menor grado la razón científicamente desarrollada (que, a su vez, es el producto del trabajo ya organizado) y también en la división del trabajo, pero a condición de que, el mismo tiempo, combine o asocie ese trabajo dividido.

XIII. El fundamento de todas las iniquidades históricas, de todos los privilegios políticos y sociales, y aquello en lo que en último término se resuelven, es la esclavización y explotación del trabajo organizado en beneficio del más fuerte (ya se trate de naciones conquistadoras, clases o individuos). Esa es la verdadera causa histórica de la esclavitud, la servidumbre y el trabajo asalariado, así como de la propiedad privada y hereditaria.

XIV. Desde el momento en que los derechos de propiedad toman carta de naturaleza, la sociedad se divide necesariamente en dos partes: de un lado los propietarios, minoría privilegiada que explota el trabajo obligatorio y organizado, y de otro los millones de proletarios, sojuzgados como esclavos, siervos o asalariados. Algunos, gracias al ocio basado en la satisfacción de las necesidades y en el bienestar material, tienen a su disposición los más altos beneficios de la civilización, la cultura y la educación, mientras que otros, los millones de personas del pueblo, están condenados al trabajo obligatorio, a la ignorancia y a la perpetua escasez.

XV. La civilización de las minorías se basa, por tanto, en la barbarie impuesta a la gran mayoría. En consecuencia, los individuos que en virtud de su posición social disfrutan de toda suerte de privilegios políticos y sociales, y todos los propietarios, son en realidad los enemigos naturales, los explotadores y los opresores de la gran masa del pueblo.

XVI. Comoquiera que el ocio —privilegio de las clases dirigentes— es necesario para el desarrollo de la mente, y debido a que el desarrollo del carácter y la personalidad exigen asimismo un cierto grado de bienestar y libertad de movimientos y de actividad, es muy natural que las clases dirigentes hayan demostrado ser más civilizadas, inteligentes, humanas y, hasta cierto punto, más morales que la gran masa del pueblo. Pero como, por otra parte, la inactividad y el goce de toda clase de privilegios debilita el cuerpo, hace morir los afectos y extravía el espíritu, es evidente que, más tarde o más temprano, las clases privilegiadas están destinadas a hundirse en la corrupción, la torpeza y el servilismo, fenómeno del que estamos siendo testigos en la actualidad.

XVII. Por otra parte, el trabajo obligatorio y la absoluta falta de ocio condenan a la barbarie a la gran masa del pueblo. No pueden fomentar ni mantener por sí mismos su propio desarrollo mental, ya que, debido a la herencia de su ignorancia, son los representantes de la clase burguesa los que se ocupan exclusivamente de manejar los elementos racionales del trabajo que ellos hacen (la aplicación de la ciencia y la combinación y dirección de las fuerzas productivas). A las masas atontadas, en el pleno sentido del término, por su agotadora y esclavizante faena diaria, solamente se les encomienda la parte muscular, irracional y mecánica del trabajo, que se hace todavía más estupidizante con la división del mismo.

Pero, a pesar de todo ello, y gracias a la prodigiosa fuerza moral inherente al trabajo, debido a que al pedir justicia, libertad e igualdad para ellos, los trabajadores lo piden para todos; al no existir otro grupo social (con excepción de las mujeres y los niños) cuya situación en el mundo sea más degradante; comoquiera que han disfrutado muy poco de la vida y, por tanto, no han abusado de ella, lo que significa que no han llegado al hastío, y también debido a que, sin embargo, por carecer de instrucción poseen la enorme ventaja de no haber sido corrompidos ni malformados por los intereses egoístas y la falsedad propiciados por la propensión al consumo, y por tanto, han mantenido intacta su energía natural, en tanto que las clases privilegiadas se hunden, debilitan y degeneran cada vez más, resulta que solamente los trabajadores creen en la vida, únicamente ellos aman y desean la verdad, la libertad, la igualdad y la justicia y a ellos solo pertenece el futuro.

XVIII. Nuestro programa socialista exige y debe exigir irrenunciablemente:

1. La igualdad política, económica y social de todas las clases y todos los pueblos de la tierra.
2. La abolición de la propiedad hereditaria.
3. La apropiación de la tierra por las asociaciones agrícolas, y del capital y de todos los medios de producción por las asociaciones industriales.
4. La abolición del ordenamiento jurídico de la familia patriarcal, basado exclusivamente en el derecho a heredar la propiedad, así como la equiparación de los derechos políticos, económicos y sociales del hombre y de la mujer.

5. La crianza y educación de los niños de ambos sexos hasta su mayoría de edad, entendiéndose que la formación científica y técnica, en la que se incluyen los niveles más altos de formación, será igual y obligatoria para todos.

La escuela reemplazará a la iglesia y hará innecesarios los códices penales, los policías, los castigos, la prisión y los verdugos.

Los niños no son propiedad de nadie; no pertenecen a sus padres, ni siquiera a la sociedad. Pertenecen solamente a su propia libertad futura.

Pero, en los niños, esa libertad no es real todavía. Está solamente en potencia, pues la libertad real, es decir, la plena conciencia de ella y su realización en cada individuo, basada en el sentimiento de la propia dignidad y en un auténtico respeto por la libertad y la dignidad de los demás, es decir, en la justicia, solamente puede desarrollarse en el niño en virtud de la formación racional de su mente, su carácter y su voluntad racional.

De aquí se deduce que la sociedad, cuyo futuro depende totalmente de la educación adecuada de los niños y que, por tanto, tiene no solo el derecho, sino también el deber e cuidarse de ellos, será el único tutor natural de los niños de ambos sexos. Y dado que, como resultado e la futura abolición de la herencia, la sociedad se convertirá en la única heredera, uno de sus principales deberes será facilitar los medios necesarios para el mantenimiento y educación de los niños de ambos sexos, sea cual sea su origen o su familia.

El derecho de los padres se reducirá a amarlos y a ejercer sobre ellos la única autoridad compatible con ese cariño, siempre que no vaya en contra de la moralidad, del desarrollo mental y de la futura libertad de los niños.

El matrimonio está destinado a desaparecer como acto civil o político, lo mismo que toda inferencia de la sociedad en cuestiones amorosas. El cuidado de los niños será encomendado (de una forma natural y no legalmente) a la madre, que disfrutará de ese privilegio bajo la supervisión racional de la sociedad.

Como los menores de edad, especialmente los niños, son en gran medida incapaces de razonar y de dirigir conscientemente sus actos, el principio de tutela y autoridad, que será eliminado de la vida social, seguirá encontrando una esfera de aplicación en la educación de los niños. Sin embargo, esa autoridad y tutela deberán ser verdaderamente humanas y racionales y totalmente ajenas a los frenos teológicos, metafísicos y legales. Habrá que

comenzar aceptando la premisa de que, desde su nacimiento, ningún ser humano es bueno o malo, y que la bondad, es decir, el amor a la libertad, la conciencia de la justicia y de la solidaridad, el culto, o más bien el respeto, a la verdad, la razón y el trabajo, solamente pueden desarrollarse en los hombres mediante una educación racional. Por tanto, insistimos en que el único objetivo de esa autoridad serpa preparar a los niños para la máxima libertad. Este objetivo solo podrá alcanzarse mediante la autoeliminación gradual de la autoridad para dar paso a la libre actividad de los niños a medida que se aproximan a la madurez.

La enseñanza deberá comprender todas las ramas de la ciencia, la técnica y el conocimiento de las artes. Deberá ser a la vez científica y profesional, general, obligatoria para todos los niños y especial (de acuerdo con los gustos e inclinaciones de cada uno de ellos) para que todo joven y toda muchacha que dejen la escuela al hacerse mayores de edad estén preparados para desempeñar una labor manual o mental.

Una vez liberados de la tutela de la sociedad, serán libres para ingresar o no en cualquiera de las asociaciones laborales. Sin embargo, se verán obligados a hacerlo, ya que con la abolición del derecho de herencia y la transferencia de toda la tierra, el capital y los medios de producción a manos de la federación internacional de asociaciones de trabajadores libres, no habrá lugar ni oportunidad para la competencia, es decir, para la existencia del trabajo aislado.

Nadie podrá explotar el trabajo de los demás; todos tendrán que trabajar para vivir. Y todo el que no quiera trabajar se morirá de hambre, a menos que logre encontrar una asociación o comunidad que le alimente por consideración o lástima. Pero en ese caso no sería justo que se le concediera ningún derecho político, puesto que, a pesar de ser un hombre sano, ha preferido la vergonzosa situación de vivir a expensas de otros; los derechos sociales y políticos se basarán únicamente en el trabajo aportado por cada uno.

Sin embargo, durante ese período de transición, la sociedad tendrá que hacer frente al problema de los individuos (y por desgracia habrá muchos) que hayan crecido dentro del sistema actual de injusticia organizada y de privilegios especiales y a los que no se les educó en la necesidad de la justicia y de la verdadera dignidad humana, así como en el respeto y el hábito del trabajo. Con respecto a esas personas, la sociedad revolucionaria o revolucionada, se hallará ante un difícil dilema: tendrá que obligarles a trabajar, lo que consti-

tuiría un despotismo, o que dejarse explotar por los ociosos, lo que sería una nueva esclavitud y una fuente de corrupción en la sociedad.

En una sociedad organizada de acuerdo con los principios de igualdad y justicia, como fundamentos de la verdadera libertad, en la que se dé una organización racional de la educación y una presión de la opinión pública que, al basarse en el respeto al trabajo, despreciará necesariamente a los ociosos, será imposible la ociosidad y el parasitismo. Al convertirse en excepciones raras, los casos de ociosidad se considerarán como enfermedades especiales que requieren tratamiento clínico. Solamente los niños (hasta que alcancen un cierto grado de fortaleza, y más tarde, solo en medida en que haya que darles tiempo para adquirir conocimientos y no convenga sobrecargarlos de trabajo), los inválidos, los ancianos y los enfermos estarán exentos de trabajar sin que ello vaya en menoscabo de la dignidad de nadie o entorpezca los derechos de los hombres libres.

XIX. En interés de su radical y total emancipación económica, los trabajadores deberán exigir la abolición completa y definitiva del Estado y de todas sus instituciones.

Nota 1. ¿Qué es el Estado? Es la organización histórica de la autoridad y la tutela, divina y humana, ejercidas sobre la masa del pueblo en nombre de alguna religión, o de la presunta capacidad excepcional y privilegiada de una o varias clases propietarias, en detrimento de la gran masa de trabajadores cuyo trabajo obligatorio es explotado cruelmente por dichas clases.

También la conquista, que se convirtió en el fundamento del derecho de propiedad y de herencia, constituye la base de todo Estado. Se llama "derecho" a la explotación legalizada del trabajo de las masas en beneficio de un cierto número de propietarios (la mayoría de los cuales son ficticios, existiendo en realidad solamente un pequeño número de ellos), consagrada por la Iglesia en nombre de una falsa divinidad que siempre ha estado del lado de los más fuertes y listos. Se llama "civilización" al desarrollo de la prosperidad, la comodidad, el lujo y la sutil y deformada inteligencia de las clases privilegiadas (desarrollo que está enraizado necesariamente en la miseria e ignorancia de la gran mayoría de la población); se llama "Estado" a la organización que garantiza la existencia del conjunto de iniquidades históricas.

En consecuencia, los trabajadores deben desear la destrucción del Estado.

Nota 2. El Estado, que se apoya necesariamente en la explotación y esclavización de las masas y que, como tal, oprime y atropella todas las libertades

del pueblo y cualquier forma de justicia, es por fuerza brutal, conquistador, predatorio y rapaz en sus relaciones con el exterior. El Estado (cualquiera de ellos, ya se trate de una monarquía o de una república) es la negación de la humanidad, y lo es porque, al mismo tiempo que considera el patriotismo de sus súbditos como el más alto y absoluto de sus objetivos, y coloca, de acuerdo con sus principios, por encima de todos los intereses del mundo su propia conservación, su propio poder dentro de sus fronteras y su expansión hacia el exterior, niega los intereses privados y derechos humanos de sus súbditos, así como los derechos de los demás países. Y, en consecuencia, el Estado viola la solidaridad internacional entre los pueblos y los hombres, colocándolos fuera de la justicia y de la humanidad.

Nota 3. El Estado es el hermano pequeño de la Iglesia y no se pueden encontrar otras razones para su existencia que no sean las teológicas o metafísicas. Al ser por su esencia contrario a la justicia humana, ha de buscar su racionalidad en la ficción teológica o metafísica de la justicia divina. En el mundo antiguo se desconocía por completo el concepto de nación o sociedad, o más bien la segunda estaba por completo esclavizada y absorbida por aquel y cada Estado derivaba su origen y derecho especial a la existencia y denominación de alguna divinidad o divinidades a las que consideraba sus exclusivos protectores. En el mundo antiguo se hacía abstracción del hombre como individuo; se carecía del concepto de humanidad. Solo existían súbditos. Por ello, en su civilización la esclavitud se consideraba un fenómeno natural y el fundamento necesario para el bienestar de sus súbditos.

Cuando el cristianismo acabó con el politeísmo y proclamó la existencia de un solo Dios, los Estados tuvieron que recurrir a los santos del paraíso cristiano, y cada Estado católico tenía uno o varios santos patrones, defensores e intercesores suyos ante Dios, que, a veces, no puede por menos de haberse encontrado en una situación embarazosa. Pero, además, cada Estado necesita también declarar que el propio Dios le protege de una forma especial.

La metafísica y la ciencia del derecho, basada aparentemente en una idea metafísica, pero apoyada en realidad en los intereses de las clases propietarias, intentaron también descubrir una base racional que explicara la existencia del Estado. Recurrieron a la ficción del pacto o contrato general y tácito, o a la de la justicia objetiva y el bien general de aquellos a los que se suponía que representaba el Estado.

Según los jacobinos demócratas, el Estado tiene la misión de conseguir el triunfo de los intereses generales colectivos de los ciudadanos sobre los intereses egoístas de los individuos, los municipios y las regiones. El Estado es la justicia universal y la razón colectiva que triunfa sobre el egoísmo y la estupidez de los individuos. Es la afirmación de la insignificancia y la irracionalidad de cada individuo en nombre de la sabiduría y la virtud de todos, de la libertad colectiva y en general, que en realidad solo es una simple abstracción deducida de la negación o la limitación de los derechos de los individuos aislados y basada en la esclavitud real de cada uno.

Como toda abstracción solo puede existir en la medida en que esté apoyada en los intereses concretos de un ser real, la abstracción del Estado representa en realidad los intereses concretos de las clases dirigentes, propietarias y explotadoras, a las que suele llamarse inteligentes, así como la subordinación en beneficio suyo de los intereses y la libertad de las masas esclavizadas.

Parte IV. Tácticas y métodos de actuación

1. La base racional de las tácticas revolucionarias

La racionalidad histórico-económica. Admito que el orden actual, tanto el político como el civil y el social existentes en cada país, es el resumen final o el resultado del choque, de la lucha, del triunfo y de la aniquilación mutua, como así también de la combinación e interacción de todas las fuerzas heterogéneas, tanto internas como externar, que operan en un país y actúan sobre él. ¿Qué se deduce de esto? En primer lugar, que es posible un cambio del orden dominante y que tal cambio solo puede darse como resultado de la modificación del equilibrio de fuerzas que actúan en una sociedad.

Para resolver cómo el equilibrio existente de las fuerzas sociales fue modificado en le pasado y cómo puede ser modificado en el presente —lo que constituye un importante problema— debemos examinar más de cerca la naturaleza esencial de esas fuerzas.

Tal como ocurre en el mundo orgánico e inorgánico, donde todo lo que vive o simplemente existe —en sentido mecánico, físico o químico— influye su entorno en alguna medida, en la sociedad humana hasta el ser más humilde encama una pequeña parte de la fuerza social. Por cierto que esta fuerza, tomaba aisladamente o en comparación con la inmensa totalidad de las fuerzas sociales, resulta insignificante y su efecto es casi nulo. Es decir, si yo solo, sin ayuda, tratara de cambiar el orden existente, únicamente porque no me satisface —y solo a mí no satisface—, demostraría ser un tonto detestable y nada más que eso.

Sin embargo, si tuviéramos diez, veinte o treinta personas que persiguen la misma meta, eso sería algo más serio, aunque todavía tristemente inadecuado, a menos que la meta final fuera trivial e insignificante. Los esfuerzos combinados de unas pocas decenas de personas deben ser tomados mucho más seriamente que los de una sola persona, no solamente porque su número sea mayor —en una sociedad de muchos millones la suma de unas pocas

decenas de unidades es casi nula comparada con la totalidad de las fuerzas sociales— sino porque allí donde unas pocas decenas de individuos unen sus esfuerzos para lograr un objetivo común nace una nueva fuerza que excede en mucho la simple suma de sus esfuerzos individuales aislados.

En el campo de la economía política, este hecho fue observado por Adam Smith y adscrito a la consecuencia natural de la *división del trabajo*. Pero en el caso particular que analizamos, no es solo la división del trabajo la que actúa, la que crea la nueva fuerza, sino —y en una medida aún mayor— es el *acuerdo* y luego el desenvolvimiento de un plan de acción, seguido invariablemente por la mejor *distribución y la combinación calculada o mecánica de las escasas fuerzas disponibles*, que el plan antedicho elabora.

Lo cierto es que desde el comienzo de la historia, en todos los países —aun en los más cultos e inteligentes— la suma total de las fuerzas sociales está dividida en dos categorías principales, que difieren esencialmente entre sí y casi siempre se oponen. Una categoría abarca las fuerzas inconscientes, instintivas, tradicionales y, por así decirlo, elementales, las que están escasamente organizadas aunque vivas y en movimiento, mientras que la otra presenta una suma incomparablemente menor de fuerzas conscientes, organizadas, unidas con vistas a un fin y que actúan y se estructuran mecánicamente según un plan dado. La primera categoría abarca varios millones de personas y en muchos sentidos una considerable mayoría de las clases instruidas y privilegiadas e inclusive las capas inferiores de la burocracia y del ejército; la clase gobernante, militar y burocrática, por su naturaleza esencial, las ventajas de su posición y su expeditiva organización, más o menos mecánica, pertenece a la segunda categoría, con el gobierno como centro. En una palabra, la sociedad se halla dividida en una minoría compuesta de explotadores y una mayoría que comprende la inmensa masa popular, explotada con mayor o menor conciencia por los otros.

Por cierto, resulta prácticamente imposible dibujar una línea firme e inflexible que separe un mundo de otro. En la sociedad, como en la naturaleza, las fuerzas más contrarias se tocan en los extremos. Pero podemos decir que entre nosotros, por ejemplo, son los campesinos, la pequeña burguesía y los plebeyos quienes representan a los explotados. Sobre ellos se levantan en el orden jerárquico todos los estratos que a medida que se acercan a la gente común más pertenecen a la categoría de los explotados y menos explotan a los

demás e, inversamente, cuanto más se alejan del pueblo, más forman parte de la categoría de los explotadores y menos sufren ellos mismos la explotación.

Las capas sociales que se elevan en escalón por encima del campesinado y de la comunidad son los *kulaks* de los pueblos y de las corporaciones de comerciantes, que sin duda explotan al pueblo, pero que a su vez son explotados por las que están sobre ellos: los sacerdotes, los nobles y, sobre todo, los funcionarios inferiores y superiores del gobierno. Lo mismo puede decirse de las filas inferiores del clero, duramente explotadas por las superiores, y las de la clase media, eclipsadas por ricos terratenientes y ex comerciantes, por una parte, y por funcionarios públicos y aristócratas, por la otra. La burocracia y el ejército constituyen una extraña mezcla de elementos activos y pasivos en lo que se refiere a la explotación por parte del Estado, existiendo mayor pasividad en las filas inferiores y mayor actividad consciente en las superiores.

En la cima de esta escala se ubica un pequeño grupo que representa a la categoría de los explotadores en su sentido más puro y activo: los altos funcionarios militares, civiles y eclesiásticos y, con ellos, los que ocupan la cúpula del mundo financiero, industrial y comercial, que devoran —con el consentimiento y bajo la protección del Estado— la riqueza, o mejor dicho, la pobreza del pueblo.

Tenemos aquí el panorama real de la distribución de las riquezas sociales en los dominios de Rusia. Vamos a describir la relación numérica entre estas tres categorías. De los setenta millones que constituyen la población de todo el imperio, pertenecen a la categoría inferior o primera categoría no menos de sesenta y siete o sesenta y ocho millones. El número de explotadores conscientes —de puros y simples explotadores— no excede de tres, cuatro o, a lo sumo, diez mil individuos. Restan, pues, tres o cuatro millones para la categoría intermedia, formada por individuos que son al mismo tiempo explotados y explotadores. Esta categoría puede dividirse en dos sectores: el de la inmensa mayoría, que es explotada en una medida mayor de la que comparten en la explotación de los demás, y el de una minoría que es explotada solo en pequeño grado y que es más o menos consciente de su propio papel de explotadora. Si agregamos este último sector al de los explotadores de la cúspide, obtendremos alrededor de 200.000 explotadores premeditados y codiciosos sobre 70 millones de habitantes, de manera que la relación es de uno por cada trescientos cincuenta.

El interrogante es ahora este: ¿Cómo pudo llegar a darse esta monstruosa proporción? ¿Cómo es posible que 200.000 sean capaces de explotar impunemente a 70.000.000? ¿Acaso tienen esas 200.000 personas más fuerza física o inteligencia natural que los otros 70.000.000? Basta haber planeado la pregunta para contestarla negativamente. La fuerza física está por supuesto fuera de cuestión, y en cuanto a inteligencia innata, si tomamos al azar 200.000 personas del estrato inferior y las comparamos con 200.000 explotadores en lo referido a capacidad mental, nos convenceremos de que los primeros poseen mayor inteligencia innata que los últimos, pero estos tienen una enorme ventaja sobre la masa del pueblo, la ventaja de la *educación*.

Sí, la educación es una fuerza, y por muy distorsionada, superficial y deficiente que sea la educación de las clases superiores, no hay duda que, unida a otras causas, contribuye poderosamente a conservar el poder en manos de una minoría privilegiada. Pero aquí surge este interrogante: ¿por qué es educada la minoría en tanto que la inmensa mayoría permanece sin educación? ¿Acaso la minoría tiene más capacidad en ese sentido? De nuevo basta plantearse esta pregunta para contestarla negativamente. Existe más capacidad en la masa del pueblo que en la minoría, lo que significa que esta última goza del privilegio de la educación por razones completamente diferentes.

La razón es, por supuesto, por todos conocida: la minoría ha estado desde tiempo atrás en una posición que le permite acceder a la educación y conserva todavía esa posición, mientras que la masa del pueblo no puede lograr ninguna educación; o sea, la minoría ocupa la ventajosa posición de los explotadores mientras que el pueblo es la víctima de su explotación. Esto significa entonces que la actitud de la minoría explotadora con respecto al pueblo explotado ha sido determinada antes del momento en que la minoría comenzó a esforzarse por conservar el poder mediante la educación. ¿Cuál pudo haber sido la base de su poder antes de ese momento? Pudo haber sido solamente el poder del acuerdo.

Todos los Estados, pasados y presentes, tienen como punto de partida constante y principal el *acuerdo*. En vano se busca esa base principal para la formación de los Estados en la religión. Indudablemente, la religión —es decir, la ignorancia del pueblo, el fanatismo salvaje y la estupidez condicionada por estos factores— contribuyó mucho a formar esa organización sistematizada para la explotación de las masas que es el Estado. Pero a fin de que esa estu-

pidez pudiera ser explotada, fue necesaria la existencia de explotadores *que llegaran a un entendimiento mutuo* y formaran un Estado.

Tomen cien tontos e invariablemente encontrarán entre ellos unos pocos que sean algo más astutos que el resto, aunque continúen siendo tontos. Por consiguiente, es natural que esos se conviertan en jefes y que, como tales, probablemente luchen entre sí hasta que lleguen a comprender que de esa manera se destruirían mutuamente sin ninguna ventaja o provecho. Habiendo comprendido esto, comienzan a esforzarse por lograr la unidad. Quizá no se unan completamente, pero se agruparán en dos o tres facciones, mediante otros tantos acuerdos. Luego sobrevendrá una lucha entre estas facciones; cada una usará todos los medios disponibles para poner al pueblo de su lado: demagogia, soborno, engaños y, por supuesto, religión. Allí tenemos el comienzo de la explotación por parte del Estado.

Por último, un partido, basado en el pacto más amplio e inteligente, habiendo vencido a todos los demás, logra el poder exclusivo y crea la *ley del Estado*. Esa victoria naturalmente atrae hacia el vencedor a varios integrantes del campo de los vencidos, y si el partido victorioso es lo bastante lúcido los acepta de buen grado, demostrando respeto por los miembros más influyentes y fuertes, otorgándoles todo tipo de privilegios según sus cualidades especiales; es decir, los métodos y los medios, adquiridos por hábito o herencia, mediante los cuales explotan más o menos conscientemente a todos los otros; algunos provienen del clero, otros de la nobleza y otros del campo comercial. Así, una vez creados los poderes, surge abiertamente el Estado. Posteriormente, una u otra religión lo explica, sacraliza el hecho de violencia consumado y con ello fundamenta la pretendida *razón de Estado*.

Una vez lograda la consolidación, los estratos privilegiados continúan desarrollando y fortaleciendo su dominio sobre las masas por medio del crecimiento natural y de la herencia. Los hijos y los nietos de los fundadores de las clases gobernantes se convierten en explotadores cada vez más poderosos, en virtud principalmente de su posición social y no de la existencia de un plan consciente o elaborado. Como resultado de un complot, el poder se concentra más y más en manos de un Estado soberano y la minoría que se ubica junto a él hace de la explotación de las masas —en la medida en que lo hace la gran mayoría de la clase explotadora— su función habitual, tradicional, ritual y aceptada con mayor o menor grado de ingenuidad.

Poco a poco, en medida siempre creciente, la mayoría de los explotadores, por su nacimiento y posición social heredada, comienzan a crecer seriamente en *sus derechos innatos e históricos*. Y no solamente ellos, sino también las masas explotadas, sometidas a la influencia de los mismos hábitos tradicionales y al perjudicial efecto de *malintencionadas* doctrinas religiosas, comienzan a creer en los derechos de sus explotadores y verdugos, y continúan creyendo hasta que su capacidad de sufrimiento llega al borde, despertando en ellos una conciencia diferente.

Esta nueva conciencia surge y se desarrolla muy lentamente en las masas. Pueden pasar siglos antes de que comience a agitarse, pero una vez que comienza a hacerlo no existe fuerza capaz de detener su curso. La gran tarea en el arte de gobernar es evitar, o al menos retardar en lo posible, el despertar de la conciencia del pueblo.

La lentitud del desarrollo de la conciencia racional del pueblo tiene dos causas: primero, el pueblo abrumado por el duro trabajo y más aún por las angustiantes preocupaciones de la vida cotidiana, y segundo, su posición política y económica lo condena a la ignorancia. La pobreza, el hambre, la agotadora faena y la opresión continua bastan para quebrar al hombre más fuerte e inteligente. Agregúese a ello la ignorancia y pronto se llegará a admirar a este pobre pueblo que se arregla, si bien lentamente, para avanzar, y no se torna —por el contrario— más torpe año tras año.

El conocimiento es poder, la ignorancia es la causa de la impotencia social. La situación no sería tan mala si todos se hundieran en el mismo nivel de ignorancia. Si así fuera, los dotados de mayor inteligencia serían los más fuertes. Pero considerando la mayor educación de las clases dominantes, el vigor natural de la mente del pueblo pierde significación. ¿Qué es la educación sino el capital mental, la suma del trabajo mental de todas las generaciones del pasado? ¿Cómo puede una mente ignorante, por vigorosa que sea su naturaleza, sostener una lucha contra el poder mental producido durante siglos de desarrollo? Por eso vemos a menudo a hombres inteligentes del pueblo reverenciando sumisamente a tontos educados. Esos tontos los abruman no con su inteligencia sino con el conocimiento adquirido.

Esto, no obstante, sucede únicamente cuando un campesino sagaz enfrenta a un tonto educado con respecto a asuntos que están más allá del alcance de la comprensión del campesino. En su propio dominio, con respecto a temas que le son familiares, el campesino puede ser más que un competidor

para una persona común educada. El problema es que debido a la ignorancia de las personas sencillas el alcance de su pensamiento es muy limitado. Son escasos los campesinos cuya visión vaya más allá de su poblado, mientras que el hombre educado más mediocre aprende a abarcar con su mente superficial los intereses y la vida de países enteros. Es la ignorancia principalmente la que impide al pueblo adquirir conciencia de sus intereses comunes y de su inmenso poder numérico. Es la ignorancia la que le impide elaborar una comprensión compartida y formar una organización subversiva contra el robo y la opresión organizados, contra el Estado. Por consiguiente, todo Estado precavido empleará cualquier medio para conservar la ignorancia del pueblo, condición sobre la cual descansan el poder y la existencia misma del Estado.

Así como el Estado el pueblo está condenado a la ignorancia, las clases gobernantes están destinadas, por su posición en él, a llevar adelante la causa de la "civilización del Estado". Hasta ahora no ha habido otra civilización en la historia que la civilización de la clase gobernante. El verdadero pueblo, el pueblo laborioso, fue solo la herramienta y la víctima de esa civilización. Su pesado y brutal trabajo creó las condiciones materiales para la cultura social, que a su vez incrementó el poder de dominación de las clases gobernantes, en tanto estas recompensaban al pueblo con pobreza y esclavitud.

Si la educación clasista continúa progresando mientras las mentes del pueblo permanecen en el mismo estado, la esclavitud se intensificará más con cada nueva generación. Pero afortunadamente no se da ni un avance ininterrumpido por parte de las clases gobernantes ni una inercia absoluta por parte del pueblo. Además, la educación tradicional de la clase gobernante contiene en su médula un gusano, difícilmente advertible al comienzo pero que crece en la medida en que continúa avanzando la civilización, un gusano que carcome sus partes vitales y que, por último, la destruye completamente. Ese gusano no es otra cosa que el privilegio, la falsedad, la explotación y la opresión del pueblo, que constituyen la esencia de la clase gobernante y, por consiguiente, su conciencia.

En el primer período heroico de gobierno llevado a cabo por las clases gobernantes todo esto era escasamente sentido o comprendido. El egoísmo de estas aparece velado al comienzo de la historia por el heroísmo de individuos que se sacrifican, pero no con vista al beneficio del pueblo sino al beneficio y la gloria de la clase que para ellos constituye todo el pueblo y fuera de la cual

solo ven enemigos o esclavos. Tales fueron los famosos republicanos de Grecia y de Roma. Pero este período heroico pasó fugazmente; fue seguido por un período en el que el privilegio, al aparecer bajo su verdadera forma, originó egoísmo, cobardía, ruindad y estupidez. Y paulatinamente la tenacidad del Estado se convirtió en corrupción e impotencia.

Durante el período de decadencia de las clases gobernantes surge en su seno una minoría menos corrompida: individuos inteligentes, magnánimos y animosos que prefieren la verdad a sus propios intereses y que han llegado a la idea de que los derechos del pueblo son pisoteados por los privilegios clasistas. Esos individuos generalmente comienzan por hacer intentos de despertar la conciencia de la clase a la cual pertenecen por nacimiento. Luego, convencidos de la inutilidad de esos esfuerzos, le dan la espalda, reniegan de ella y se convierten en apóstoles de la emancipación y de la rebelión del pueblo. Tales fueron nuestros decembristas.

Si los decembristas fracasaron, ello se debió a dos causa principales. En primer lugar, eran nobles, lo cual significaba que no teman mucha interacción con el pueblo y que poco sabían lo que había que hacer. En segundo lugar, y por la misma razón, no pudieron aproximarse al pueblo ni despertar en él la fe y el fervor necesarios, pues les hablaban a las masas en el lenguaje de su clase y no expresaban los pensamientos del pueblo. Solo hombres del pueblo pueden ser verdaderos dirigentes de la lucha por la emancipación. Pero, ¿pueden surgir esos libertadores del pueblo de las profundidades de la ignorancia?

En la medida en que la inteligencia y el vigor de las clases dominantes se deteriora, continúan aumentando la inteligencia y por tanto el poder del pueblo. En el pueblo, por lento que haya sido su movimiento hacia la liberación, y por más que muchos textos puedan estar fuera de su alcance, el proceso de verdadero avance no se ha detenido jamás. El pueblo tiene dos libros de los cuales aprender: uno es la amarga experiencia de privaciones, opresión, despojo y tormentos infringidos por el gobierno y las clases dominantes; otro es la viviente tradición oral, que se transmite de generación en generación, ampliándose siempre su alcance y volviéndose más racional su contenido. Con la excepción de momentos muy escasos en que el pueblo intervino en una etapa de la historia como actor principal, su papel se ha limitado al de espectador del drama de la historia, y si tomó parte en él, fue en la mayoría de los casos como supernumerario, empleado como instrumento y por coerción.

En las luchas intestinas de las facciones, la ayuda del pueblo siempre ha sido requerida, prometiéndosele toda clase de beneficios como recompensa. Pero, apenas terminada la batalla con la victoria de uno u otro grupo o con la avenencia mutua, las promesas hechas al pueblo fueron olvidadas. Además, es el pueblo quien siempre ha debido pagar las pérdidas provocadas por esos conflictos. La reconciliación o la victoria solo pueden tener lugar a expensas del pueblo. Y esto no puede haberse dado de otra manera y será siempre así hasta que las condiciones económicas y políticas sufran un cambio radical.

¿En torno de qué giran todas las pendencias de las facciones? En torno de la riqueza y del poder. ¿Y qué son la riqueza y el poder sino dos formas inseparables de la explotación del trabajo del pueblo y de su poder no organizado? Todas las facciones son fuertes y ricas solo en virtud del poder y la riqueza robados al pueblo. Esto significa que la derrota de cualquiera de ellas es en realidad la derrota de una parte del poder del pueblo; las pérdidas y la ruina material sufridas por él representan la ruina de la riqueza del pueblo.

Empero, el triunfo y el enriquecimiento de la facción victoriosa no solamente fracasa en beneficiar al pueblo, sino que en verdad empeora su situación: primero, porque únicamente el pueblo soporta el peso de esa lucha, y segundo, porque la facción victoriosa, habiendo eliminado a todos los rivales del campo de la explotación, emprende con renovado gusto y desembozada falta de escrúpulos el negocio de explotar al pueblo.

Tal ha sido la experiencia que el pueblo ha hecho desde comienzos de la historia, experiencia que finalmente lo conduce a la conciencia racional, a una comprensión clara de las cosas adquirida a expensas de sufrimiento, ruina y derramamiento de sangre.[1]

[1] *La ciencia y la urgente tarea revolucionaria*; panfleto en ruso aparecido en Kolokol, Suiza, 1870, pág. 5 et seg.

2. El problema económico subyace a todos los demás

Subyaciendo a todos los problemas históricos, nacionales, religiosos y políticos estuvo siempre el problema económico, el más importante y esencial no solo para el pueblo trabajador sino también para todas las clases, el Estado y la Iglesia. La riqueza siempre ha sido —y todavía lo es— la condición indispensable para la realización de todo lo humano: autoridad, poder, inteligencia, conocimiento, libertad. Esto es verdad en tal medida, que la iglesia más ideal del mundo —la iglesia cristiana—, que predica el desprecio por los bienes terrenales, tan pronto logró vencer al paganismo y fundar su propio poder sobre las ruinas de aquel, orientó toda su acción hacia la adquisición de riqueza.

El poder político y la riqueza son inseparables. Los que tienen poder tienen los medios para obtener riqueza y deben centrar todos sus esfuerzos en adquirirla, pues sin ella no serán capaces de conservar su poder. Los que son ricos debe hacerse fuertes, pues, al carecer de poder, corren el riesgo de ser despojados de su riqueza. El pueblo trabajador ha sido siempre impotente porque estaba golpeado por la pobreza, y estaba golpeado por la pobreza porque carecía del suficiente poder. Considerando esto no es de extrañar que, entre todos los problemas que enfrenta, haya visto y vea como problema primero y principal *el problema económico*, el problema de obtener el pan.

El pueblo trabajador, perpetua víctima de la civilización, mártir de la historia, no siempre vio y comprendió este problema como lo hace actualmente, pero siempre lo sintió intensamente y uno puede asegurar que entre todos los problemas históricos que provocaron su pasiva simpatía, en todos sus esfuerzos instintivos en los campos religioso y político, ha sido siempre el problema económico que trató de solucionar. Todo pueblo, tomado en su totalidad, es socialista, y todo trabajador que pertenece al pueblo es socialista en virtud de su posición. Y esta forma de ser socialista es incomparablemente

más seria que la de aquellos socialistas que, perteneciendo a las clases privilegiadas por la condición ventajosa de su vida, llegan a las convicciones del socialismo solo por vía de la ciencia y del pensamiento.

De ninguna manera me inclino a subestimar la ciencia o el pensamiento. Comprendo que principalmente son estos dos factores los que distinguen al hombre de los demás animales; los reconozco como a las estrellas que guían toda prosperidad humana. Pero al mismo tiempo comprendo que la suya es solo una luz fría, que mientras no vaya de la mano de la vida, su verdad no descanse sobre la verdad de la vida, se volverá impotente y estéril. Siempre que contradicen la vida, la ciencia y el pensamiento degeneran en sofisticación, en culto de la falsedad o cobardía vergonzosa e inactividad, pues ni la ciencia ni el pensamiento existen aislados; no son algo abstracto, se manifiestan solo en el hombre real y todo hombre real es un ser completo que no puede buscar la verdad y la teoría rigurosas y al mismo tiempo gozar los frutos de la falsedad en la práctica. En todo hombre, inclusive en el socialista más convencido, que pertenezca —no por nacimiento sino por una circunstancia accidental— a la clase gobernante, es decir, que explote a otros, se puede descubrir esta contradicción entre el pensamiento y la vida. Y esta contradicción invariablemente lo paraliza, lo vuelve impotente. Por eso solo puede convertirse en un socialista completamente convencido recién cuando haya roto todos *los lazos* que lo atan al mundo privilegiado y haya renunciado a todas sus ventajas.

El pueblo trabajador no tiene nada a que renunciar ni nada de que separarse: es socialista por su misma condición. Golpeado por la pobreza, injuriado, oprimido, el trabajador se vuelve por instinto representante de todos los indigentes, de todos los injuriados y de todos los oprimidos. ¿Y cuál es este problema social sino el de la emancipación última e integral de todos los sumergidos? La diferencia esencial entre el socialista educado, que pertenece a la clase gobernante aunque solo sea por su educación, y el socialista inconsciente del pueblo trabajador reside en el hecho de que el primero, deseando convertirse en un socialista, nunca podrá serlo plenamente, en tanto que el último, siéndolo, no es conciente de ello, no sabe que existe la ciencia social en el mundo e inclusive no oyó nunca la palabra socialismo.

El uno sabe todo acerca del socialismo, pero no es socialista; el otro es socialista aunque nada sepa acerca de él. ¿Qué es preferible? En mi opinión, es preferible *ser* socialista. Resulta casi imposible pasar, por decirlo así, del

pensamiento abstracto —el pensamiento despojado de vida y carente de su fuerza impulsora— a la vida. Pero el caso inverso —la posibilidad de pasar del ser al pensamiento— ha sido confirmado por toda la historia de la humanidad. Y ahora encuentra una fundamentación adicional en la historia del pueblo trabajador.

Todo el problema social se reduce, pues, a un problema muy simple. Inmensas multitudes han estado y aún están condenadas a la pobreza y a la esclavitud. Siempre han constituido una inmensa mayoría comparándola con la minoría opresora y explotadora. Esto significa que el poder numérico siempre estuvo de su lado. ¿Por qué entonces no lo ha usado para librarse del yugo odioso y funesto? ¿Puede uno llegar a imaginar que haya existido un momento en que las masas comenzaron a amar la opresión y a no sentir su penoso yugo? Eso sería contrario al sentido común, contrario a la misma naturaleza del hombre. Todo ser viviente lucha por la prosperidad y la libertad, y para odiar al opresor no es necesario siquiera ser un hombre, basta con ser un animal. Por tanto, la larga y sufrida paciencia de las masas debe explicarse por otras razones.

Indudablemente, una de las causas principales reside en la ignorancia del pueblo. Debido a esa ignorancia, este no se concibe a sí mismo como una masa todopoderosa unida por lazos de solidaridad. Está desunido en la concepción de sí mismo tanto como está desunido en la vida, como resultado de las oprimentes circunstancias. Esa doble desunión es el origen principal de la impotencia cotidiana del pueblo. Debido a eso, entre las personas ignorantes o que poseen el más bajo nivel de educación o una experiencia colectiva e histórica escasa, todos, toda la comunidad, consideran los problemas y las opresiones que sufren como un fenómeno particular o personal y no como un fenómeno general que los afecta a todos en la misma medida y que, por consiguiente, debe unirlos en un destino compartido, en la resistencia o en el trabajo.

Lo que sucede es precisamente lo contrario: toda región, toda comuna, toda familia y todo individuo consideran a los otros como enemigos dispuestos a imponer su yugo y a despojarlos, y mientras esta alienación mutua continúe, cualquier partido —aunque esté apenas organizado—, cualquier casta o poder estatal, que quizá representen a un número comparativamente pequeño de personas, puede fácilmente embaucar, aterrorizar y oprimir a millones de trabajadores.

La segunda razón —también secuela directa de la misma ignorancia— es que el pueblo no ve y no conoce los verdaderos orígenes de su miseria, y a menudo odia únicamente la manifestación de la causa y no la causa misma, así como un perro puede morder el palo con el que un hombre le pega, pero no al hombre mismo. De esta forma los gobiernos, las castas y los partidos —que han fundado hasta ahora su existencia en las aberraciones mentales del pueblo— pueden continuar engañando. Ignorante de las verdaderas causas de su infortunio, el pueblo no puede, por supuesto, tener idea de la forma y de los medios para lograr su emancipación y se deja desviar de uno a otro camino falso, buscando la salvación donde es imposible hallarla y prestándose como instrumento para ser usado en su propia contra por los opresores.

De este modo, las masas del pueblo, impulsadas por la misma necesidad social de mejorar su vida y de liberarse de la intolerable opresión, se dejan llevar de una a otra forma de sinsentido religioso, de una a otra forma política elaborada para la opresión del pueblo —pues la última siempre es tan opresiva como la anterior o aún peor—, de manera similar al hombre que, atormentado por la enfermedad, va de un lado a otro, pero no encuentra alivio en ninguno.

Tal ha sido la historia del pueblo trabajador en todos los países, en el mundo entero. Una historia desesperanzada, odiosa, horrible, capaz de llevar a la angustia a cualquiera que busque justicia humana. Y sin embargo uno no debe dejarse arrastrar por este sentimiento. Por aborrecible que haya sido esta historia hasta el presente, no puede decirse que se haya dado en vano o que no arrojó ningún beneficio. ¿Qué se puede hacer si, por su propia naturaleza, el hombre está condenado a elaborar su camino desde la más negra oscuridad a la razón, desde el estado animal al humano, en medio de todo tipo de abominaciones y tormentos? Los errores históricos y los infortunios que van de la mano con ellos han dado origen a multitudes de analfabetos. Y esas gentes han pagado con su sudor y con su sangre, con su pobreza, su hambre, su penosa esclavitud, su tormento y hasta su muerte, cada uno de los nuevos movimientos a los que fueron atraídas por las minorías explotadoras. En lugar de los libros que no pudieron leer, la historia escribió a latigazos esas lecciones sobre sus espaldas. Tales lecciones no pueden olvidarse fácilmente. Pagando costosamente cada nueva fe, cada nueva esperanza o cada nuevo error, las masas del pueblo alcanzan la razón por la vía de las estupideces históricas.

A través de amarga experiencia han llegado a comprender la inutilidad de todas las creencias religiosas, de todos los movimientos políticos y nacionales, y de esta manera han llegado por primera vez a plantearse el problema social con claridad. Ese problema corresponde al instinto original y ancestral pero, a través de siglos de desarrollo, desde los comienzos de la historia del Estado, estuvo oscurecido por las miasmas religiosas, políticas y patrióticas. Apartadas ya esas miasmas, Europa se agita por el problema social.

En todas partes las masas comienzan a vislumbrar la verdadera causa de su miseria, comienzan a tener conciencia del poder de la solidaridad y comienzan también a comparar su inmensidad numérica con la insignificancia de quienes las despojan. Pero si han alcanzado esa conciencia, ¿qué les impide liberarse?

La respuesta es: *la falta de organización y la dificultad para llegar a un acuerdo mutuo*. Hemos visto que en toda sociedad históricamente desarrollada, como en el caso de la actual sociedad europea, por ejemplo, las masas están divididas en tres categorías principales:

1. La inmensa mayoría, completamente desorganizada, que es explotada y que no explota a otros;

2. Un sector considerable que abarca todos los estratos intermedios, una minoría explotadora y al mismo tiempo explotada, que es oprimida y oprime a otros;

3. Y por último la pura y simple minoría de opresores y explotadores, el grupo más pequeño, conscientes de su función y plenamente de acuerdo con respecto a un plan de acción: afianzar esa clase gobernante suprema.

Hemos vista, además, que en la medida en que esta crece y se desarrolla, la mayoría de aquellos que forman las clases gobernantes se vuelven en sí mismos una masa semiinstintiva o, si ustedes quieren, un Estado organizado, pero que carece de una comprensión mutua o de una dirección consciente en sus movimientos y acciones. Respecto de las masas trabajadoras, no organizadas en absoluto, estos últimos —los miembros de las clases gobernantes— juegan, por supuesto, el papel de explotadores y continúan oprimiéndolas no a través de un plan deliberado sobre el cual se hayan puesto de acuerdo

sino a través de la costumbre, del derecho tradicional y jurídico, creídos —en su mayoría— de la legalidad y de la santidad de ese derecho.

Pero al mismo tiempo, respecto de la minoría que controla el gobierno, respecto del grupo que mantienen un acuerdo mutuo y explícito en cuanto a su curso de acción, ese conjunto intermedio juego el rol más o menos pasivo de una víctima explotada. Y puesto que esta clase media, si bien no suficientemente organizada, conserva más riqueza, educación y libertad de movimientos y acción, como así también una mayor proporción de los otros medios necesarios para organizar conspiraciones y darse una organización —más de la que posee el pueblo trabajador—, a menudo sucede que las rebeliones provienen de esa misma clase media, rebeliones que con frecuencia finalizan con la victoria sobre el gobierno de tumo y con el reemplazo de este por otro gobierno. Tal ha sido la naturaleza de todos los alzamientos políticos internos de los que nos habla la historia.

Estos alzamientos y rebeliones nada bueno pueden reportar al pueblo, pues las rebeliones de las clases gobernantes son siempre debidas a las injurias infringidas a ellos mismos y no a las que sufre el pueblo; tienen como motivo sus intereses y no los intereses del pueblo. No importa cuánto luchen entre sí las clases gobernantes, cuánto puedan rebelarse contra el gobierno existente; ninguna de sus revoluciones tuvo ni tendrá nunca como propósito demoler los fundamentos económicos y políticos del Estado, que son los que hacen posible la explotación de las masas trabajadoras, la existencia de las clases y el principio clasista. No importa cuán revolucionarias puedan ser en espíritu esas clases y cuánto puedan odiar una forma particular del Estado. El Estado mismo es sagrado para ellas; su integridad, poder e intereses son erigidos como intereses supremos. El patriotismo, o sea el sacrificio de sí mismos, de la propia persona y de la propiedad en pro de los fines del Estado, siempre ha sido y es aún hoy estimado como la virtud más alta.

Por consiguiente, ninguna revolución, por denodada y violenta que pueda ser en sus manifestaciones, osará nunca poner su mano sacrilega sobre las arcas sagradas del Estado. Y puesto que ningún Estado es posible sin una organización, una administración, un ejército y un número considerable de hombres investidos de autoridad —o sea, que resulta imposible sin un gobierno—, el derrocamiento de un gobierno es seguido necesariamente de otro más afín o de mayor utilidad para las clases que triunfaron en la lucha.

Pero, por útil que pueda ser, después de su luna de miel el nuevo gobierno comienza a despertar la indignación de las mismas clases que lo llevaron al poder. Tal es la naturaleza de cualquier autoridad: está condenada a actuar mal. No me refiero al mal desde el punto de vista de los intereses del pueblo, pues el Estado, en tanto fuerte de las clases gobernantes, y el gobierno, en tanto guardián de los intereses del Estado, siempre constituyen un mal absoluto para el pueblo. No, me refiero a un mal sentido como tal por las mismas clases en cuyo exclusivo beneficio existen el Estado y el gobierno. A pesar de esa necesidad, el Estado siempre cae sobre ellas como una pesada carga y, si bien sirve a sus intereses esenciales, las esquilma y las oprime, aunque en menor medida que a las masas.

Un gobierno que no haga abuso de su poder y que no sea opresivo, un gobierno imparcial y honesto que actúe igualitariamente y que ignore intereses clasistas, preocupándose exclusivamente de las personas que están subordinadas a él es, como la cuadratura del círculo, un ideal inalcanzable, pues va en contra de la naturaleza humana. Y la naturaleza humana, la naturaleza de todo hombre, tiene tales características que, si se le da poder sobre otros, invariablemente los oprimirá; ubicado en una posición excepcional y apartado de la igualdad humana se convierte en un bribón. La igualdad y la ausencia de autoridad son las únicas condiciones esenciales para la moralidad de todo hombre. Tomen el revolucionario más radical y pónganlo en el trono de Rusia, u otórguenle un poder dictatorial —ilusión de tantos de nuestros revolucionarios novatos— y dentro de un año será peor que el propio emperador.

Las clases gobernantes del reino se convencieron de esto hace mucho tiempo e hicieron circular un dicho que proclama que "*el gobierno es un mal necesario*", por supuesto para ellos, pero de ninguna manera para el pueblo, con respecto al cual el Estado y el gobierno que este requiere no son un mal necesario sino un mal fatal. Si las clases gobernantes pudieran pasarse sin un gobierno, conservando solo el Estado —o sea la posibilidad y el derecho de explotar el trabajo del pueblo— no instaurarían un gobierno en reemplazo de otro. Pero la experiencia histórica —por ejemplo, el penoso destino que acaeció a la república polaca dirigida por la clase media— les demostró que sería imposible conservar un Estado sin gobierno. La falta de un gobierno engendra anarquía y la anarquía conduce a la destrucción del Estado, o sea la esclavización del país en manos de otro Estado, como ocurrió en el caso

de la infortunada Polonia, o a la total emancipación del pueblo trabajador y a la abolición de las clases que —así lo esperamos— ocurrirá pronto en toda Europa.

Para disminuir el mal causado por los gobiernos, las clases gobernantes del Estado proyectaron diversos órdenes y formas constitucionales que en la actualidad han condenado a los Estados europeos existentes a oscilar entre el caos social y el despotismo de gobierno; esto ha hecho temblar el edificio gubernamental en tal medida que inclusive nosotros, aun siendo viejos, podemos esperar ser testigos y agentes de su destrucción final. No hay duda de que cuando llegue el momento del desastre, la inmensa mayoría de las personas pertenecientes a las clases gobernantes del Estado estrecharán filas en torno de este último, sin tener en cuento su odio hacia los gobiernos existentes, y lo defenderán contra el pueblo trabajador enfurecido, para salvar la piedra fundamental de su existencia como clase.

Pero, ¿por qué es necesario un gobierno para conservar el Estado? Porque el Estado no puede existir sin una *permanente conspiración*, una conspiración dirigida, por supuesto, contra las masas para cuya esclavización existen todos los Estados. Y en todo Estado el gobierno no es sino una permanente conspiración por parte de la minoría en contra de la mayoría, a la que esclaviza y esquilma. De la misma esencia del Estado se deduce una organización de tal carácter que no vaya en contra de los intereses del pueblo y que no sea profundamente odiada por este.

Debido a su ignorancia, a menudo sucede que el pueblo, lejos de levantarse contra el Estado, le muestra cierto respecto, se halla ligado afectivamente a él y espera que este administre justicia; por consiguiente, parece estar imbuido de sentimientos patrióticos. Pero cuando observamos más de cerca la actitud de cualquier pueblo —inclusive de más patriótico— con respecto al Estado, encontramos que solo amo y reverencia en él la concepción ideal de todo eso y no su manifestación real. El pueblo odia la esencia del Estado en la medida en que llega a tener contacto con él y está siempre pronto a destruirlo en la medida en que no se halle reprimido por la fuerza organizada del gobierno.

Hemos visto ya que cuanto mayor es la minoría explotadora menor es su capacidad de gobernar directamente los asuntos de un Estado. Las numerosas facciones y la heterogeneidad de los intereses de las clases gobernantes dan origen a su vez al desorden, al caos y al debilitamiento del régimen estatal necesario para mantener la requerida obediencia en el pueblo explotado.

Por consiguiente, los intereses de todas las clases gobernantes exigen en forma imperiosa que en su seno cristalice una minoría gobernante aún más compacta y capaz, por ser poco numerosa, de *llegar a un acuerdo mutuo* para organizar su propio grupo y todas las fuerzas del Estado en beneficio de las clases gobernantes y en contra del pueblo.

Todo gobierno tiene un doble propósito. El propósito principal y reconocido es el de conservar y fortalecer el Estado, la civilización y el orden civil, o sea, la dominación sistemática y legalizada de la clase gobernante sobre el pueblo explotado. El otro propósito, igualmente importante a los ojos del gobierno aunque no reconocido de buen grado ni abiertamente, es la conservación de las ventajas gubernamentales exclusivas de su *personal.* El primero atañe a los intereses generales de las clases gobernantes; el segundo a la vanidad y a las ventajas excepcionales que gozan los individuos en el gobierno.

Debido a su primer propósito el gobierno se ubica en una actitud hostil al pueblo, debido al segundo, tanto hacia el pueblo como hacia las clases privilegiadas, pues hubo momentos en la historia en que el gobierno se volvió aparentemente más hostil con las clases propietarias que con el pueblo. Esto sucede siempre que las primeras, cada vez más insatisfechas con él, tratan de derrocarlo o de limitar su poder. Entonces, el sentimiento de autoconservación impulsa al gobierno a olvidar su propósito principal, que constituye todo el significado de su existencia: la conservación del Estado o el gobierno clasista y el bienestar clasista contra el pueblo. Pero esos momentos no pueden durar mucho, porque el gobierno —cualquiera sea su naturaleza— no puede existir sin las clases gobernantes, así como estas no pueden existir sin un gobierno. Ante la falta de cualquier otra clase, el gobierno crea una clase burocrática de su propio seno, como nuestra nobleza rusa.

Todo el problema del gobierno es el siguiente: cómo conservar, mediante el empleo de la fuerza más pequeña posible, pero mejor organizada —tomada del pueblo—, la obediencia de este o el orden civil, y al mismo tiempo la independencia, no del pueblo —que, por supuesto, está fuera de la cuestión— sino de su Estado contra los proyectos ambiciosos de los poderes vecinos y, por otra parte, cómo incrementar su posesiones a expensas de los mismos poderes. En una palabra, guerra adentro y guerra afuera; tal es la vida del gobierno. Armando y constantemente en guardia contra los enemigos internos y externos. Aunque en sí mismo sea demagógico, inspire opresión y enga-

ño, está obligado a mirar a todos —dentro y fuera de sus límites— como a enemigos y debe conspirar contra todos ellos permanentemente.

No obstante, la enemistad entre los Estados y los gobiernos que los rigen no puede compararse con la enemistad de cada uno de ellos hacia su propio pueblo trabajador. Y así como dos clases gobernantes trabadas en fiera lucha están prontas a olvidar sus odios más intransigentes todas las veces que surge una rebelión del pueblo trabajador, dos Estados o dos gobiernos están prontos a desechar sus enemistades y su abierto enfrentamiento apenas aparece en el horizonte la amenaza de una revolución social. El problema más esencial de todos los gobiernos, de todos los Estados y las clases gobernantes, cualquiera sea la forma, el pretexto, el nombre que puedan usar para disfrazar su naturaleza, es sojuzgar al pueblo y mantenerlo esclavizado, pues este constituye un problema de vida o muerte para todo lo que se denomina actualmente civilización o Estado civil.

Todos los medios le son permitidos al gobierno para lograr esos propósitos. Lo que en la vida privada se llama infamia, vileza, crimen, asume con los gobiernos carácter de "valor, virtud y deber". Maquiavelo tenía mil veces razón al sostener que la existencia, la prosperidad y el poder de *cualquier* Estado —sea monárquico o republicano— debe basarse en el crimen. La vida de todo gobierno es necesariamente una serie de actos indignos, viles y criminales contra todos los pueblos extranjeros y también, y en mucha mayor medida, contra su propio pueblo trabajador. Es una conspiración sin fin contra la prosperidad y la libertad de este.

La ciencia del gobernar ha sido elaborada y perfeccionada durante siglos. Creo que nadie me acusará de exageración si llamo a esta ciencia la bribonada máxima del Estado, desarrollada entre la lucha constante y con la ayuda de la experiencia de todos los Estados del pasado y del presente. Esta es la ciencia de esquilmar al pueblo en la forma en que lo sienta menos, pero sin dejarle ningún sobrante —pues cualquier sobrante le daría un poder adicional— y al mismo tiempo de no privarlo del mínimo necesario para mantener su vida miserable y poder así seguir produciendo riqueza.

Es la ciencia de reclutar soldados del pueblo y de organizarlos mediante una hábil disciplina, de formar un ejército regular —el arma principal del Estado—, una fuerza represiva conservada con el propósito de mantener sojuzgado al pueblo. Es la ciencia de distribuir, inteligente y prontamente, unas pocas decenas de miles de soldados, ubicándolos en los puntos más impor-

tantes de una región determinada, de manera de mantener a la población en el temor y la obediencia. Es la ciencia de abarcar países enteros con la red más fina de organización burocrática y, mediante disposiciones, decretos y otras medidas, encadenar, desunir y debilitar al pueblo trabajador de manera que no sea capaz de unirse y evolucionar, de manera que permanezca siempre en la más beneficiosa ignorancia —beneficiosa para ele gobierno, para el Estado y para las clases gobernantes—, que hace imposible la influencia de nuevas ideas y de personalidades enérgicas.

Este es el único propósito de cualquier organización gubernamental: la permanente conspiración del gobierno contra el pueblo. Y esta conspiración, reconocida abiertamente como tal, abarca la diplomacia, la administración interna —militar, civil, policial, judicial, financiera y educacional— y la Iglesia.

Y es contra su inmensa organización —armada con todos los medios, intelectuales y materiales, legales e ilegales y que en caso extremo puede contar con la cooperación de todas o de casi todas las clases gobernantes— contra la que debe luchar el pobre pueblo. Este, aun teniendo una superioridad numérica abrumadora, es ignorante, está desarmado y carece de organización. ¿Es posible entonces la victoria? ¿Existe, en estas condiciones, alguna posibilidad de tener éxito en la lucha?

No basta que el pueblo despierte y que finalmente se haga consciente de su miseria y de las causas que la producen. Es verdad que existe en él una gran dosis de fuerza elemental, mucho más que en el gobierno y en las clases gobernantes, pero una fuerza elemental que carece de organización no es un poder real. Sobre esta irrefutable ventaja de la fuerza organizada sobre la fuerza elemental está basado el poder del Estado.[1]

Por consiguiente, el problema no es el de si ellos (el pueblo) tienen la capacidad de rebelarse, sino el de si son capaces de formar una organización que les permita llevar la rebelión a un fin victorioso, no a una victoria casual sino a un triunfo final duradero.

En ello —y podríamos decir que exclusivamente en ello— se centra todo este apremiante problema.[2]

[1] *La ciencia y la urgente tarea revolucionaria*; panfleto en ruso aparecido en Kolokol, Suiza, 1870, págs. 12-20.

[2] *Ibíd.*, pág. 29.

La primera condición de la victoria del pueblo es, pues, el acuerdo entre el pueblo o la organización de las fuerzas del pueblo.[3]

[3] *Ibíd.*, pág. 20.

3. Factores socioeconómicos y psicológicos

Instintos del pueblo y ciencia social. La ciencia social como la doctrina moral sirve simplemente para desarrollar y formular los instintos del pueblo, e inclusive existe una brecha considerable entre estos y aquella. Si los instintos hubieran sido suficientes para emancipar al pueblo, esa liberación se habría dada hace ya mucho tiempo. Los instintos del pueblo, sin embargo, no han sido bastante fuertes como para evitar que las masas sufrieran, en todo el curso de su triste y trágica historia, diversos absurdos religiosos, políticos, económicos y sociales en el prolongado curso de su triste y trágica historia.[1]

El instinto del pueblo como factor revolucionario. Las injusticias sufridas por las masas del pueblo no han sido completamente olvidadas por ellas. Su estela dejó algo que se asemeja a una intuitiva conciencia histórica, una ciencia práctica, basada en tradiciones, y que a menudo toma el lugar de la ciencia teórica. Así, por ejemplo, uno puede decir actualmente con cierto grado de seguridad que ninguna nación de Europa Occidental se dejará robar por un impostor religioso, un nuevo mesías o un embaucador político. Uno puede afirmar, asimismo, que las masas europeas sienten intensamente la necesidad de una revolución económica y social; si el instinto del pueblo no se hiciera sentir tan fuerte, profunda e intensamente en ese sentido, ningún socialista en el mundo, por más que poseyera una genialidad igualada, sería capaz de agitar al pueblo.[2]

¿Cómo podría ser capaz el proletariado urbano y rural de resistir las intrigas políticas de los sacerdotes, la nobleza y la burguesía? Para defenderse cuenta solamente con un arma, la de su instinto, que siempre tiende a lo verdadero y a lo justo, pues el pueblo es la víctima principal —ya que no la única— de las iniquidades y falsedades que reinan en forma soberana en

[1] *Organización de la Internacional*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 68.
[2] *Ibíd.*, págs. 68-69.

la sociedad existente, y porque, oprimido por los privilegios, naturalmente exige igualdad.[3]

El instinto no es un arma adecuada. Pero el instinto no es un arma adecuada para defender al proletariado de las maquinaciones de las clases privilegiadas. El instinto, abandonado a sus propias fuerzas, sin haber sido transformado en pensamiento consciente y claramente definido, se deja con facilidad desencaminar, pervertir y engañar. Y le es imposible alcanzar esa autoconciencia sin la ayuda de la educación y de la ciencia —el conocimiento de los problemas y de los hombres, junto a la experiencia política— está ausente en el proletariado. La consecuencia puede preverse fácilmente: el proletariado tiene una meta, pero individuos astutos, aprovechándose de su ignorancia, lo encaminan hacia otra, sin que él sospeche siquiera que su actuación lo esté alejando de sus fines. Y cuando finalmente advierte lo que está sucediendo, por lo general es demasiado tarde para evitar el mal ya producido, del cual el proletariado es necesaria y naturalmente la víctima primera y principal.[4]

... Los gobiernos, esos guardianes oficialmente autorizados del orden público, de la propiedad y de la seguridad de las personas, nunca dejan de recurrir a tales medidas cuando estas se hacen necesarias para su conservación. Cuando las circunstancias lo requieren, se vuelven revolucionarios y explotan —orientándolas en su provecho— “las malas pasiones”, las pasiones socialistas. Y nosotros, revolucionarios socialistas, ¡cómo no sabríamos dirigir esas mismas pasiones hacia su verdadera meta, hacia una meta que concuerde con los profundos instintos que animan al pueblo! Esos instintos, lo repito una vez más, son profundamente socialistas, pues son los instintos de todo hombre de trabajo contra los explotadores del trabajo, y precisamente eso es el socialismo elemental, natural y verdadero. El resto —todos los diversos sistemas de organización social y económica— no es más que una elabora-

[3] *El Imperio Knoutogermánico y la revolución social*, Ed. rusa, Vol. II, pág. 35; Ed. francesa, Vol. II, págs. 313-315. (*El Imperio knoutogermánico y la revolución social*, Ed, rusa, vol. II, Ed, francesa, vol. I, II, III y IV. Parte de este texto también aparece en el vol. I de la ed. francesa, bajo el título de *Dios y el Estado*. Esa sección, como lo señala Rudolf Rocker, fue encontrada entre los manuscritos de Bakunin por Max Nettlau y constituye una lógica continuación del trabajo publicado con igual título.)

[4] *Ibíd.*, rusa, págs. 35-36; francesa, pág. 314.

ción experimental, más o menos científica, y por desgracia frecuentemente dogmática, de ese instinto fundamental y primitivo del pueblo.[5]

La solidaridad de clases es más fuerte que la solidaridad de ideas. *Los odios sociales, como los odios religiosos, son mucho más intensos, mucho más profundos que los odios políticos.*[6] Por lo general, a un burgués —aunque sea el republicano más progresista— lo afectarán, impresionarán y conmoverán más las desgracias de otro burgués —aunque este último sea un imperialista acérrimo— que los infortunios de un trabajador, de un hombre del pueblo. La diferencia de actitud representa, por supuesto, una gran injusticia, pero esa injusticia no es premeditada; es instintiva. Proviene de que las condiciones y hábitos de vida —los que siempre ejercen sobre los hombres una influencia más poderosa que sus ideas y convicciones políticas—, la manera particular de ser, de desarrollarse, de pensar y de actuar, todas esas relaciones sociales, tan numerosas y que convergen al mismo tiempo tan regularmente sobre un punto —la vida burguesa, el mundo burgués—, establecen entre los hombres pertenecientes a ese mundo (cualesquiera sean las diferencias de opinión que puedan existir en su seno con respecto a los asuntos públicos) una solidaridad que es infinitamente más real, profunda, poderosa y, sobre todo, más sincera que la que puede establecerse entre la burguesía y los trabajadores en virtud de la existencia de una comunidad más o menos amplia de convicciones y de ideas.[7]

Hábitos sociales: su papel y significación. ... Debido al origen animal de toda sociedad humana y como resultado de esa fuerza de inercia que ejerce una acción tan poderosa en el mundo intelectual como en el mundo moral y material, en toda sociedad que no ha degenerado sino que continúa progresando y mejorando, el mal, ancestralmente, está más profundamente enraizado que el bien. Esto nos explica por qué del total de hábitos colectivos actuales en los países más o menos civilizados la mayoría de ellos son absolutamente despreciables.

Nadie imagine que quiero declarar la guerra a la tendencia general de la sociedad y de los hombres a dejarse gobernar por el *hábito*. En esto, como en muchas otras cosas, resulta inevitable que los hombres obedezcan a una ley

[5] *Consideraciones filosóficas*, Ed. francesa, Vol. II, pág. 221.

[6] *El Imperio Knoutogermánico y la revolución social*, Ed. rusa, Vol. II, pág. 75; Ed. francesa, Vol. II, pág. 317.

[7] *Ibíd.*, rusa, págs. 73-74; francesa, pág. 369.

natural y sería absurdo rebelarse contra una ley de la naturaleza. La acción del hábito en la vida intelectual y moral de los individuos como de las sociedades es la misma que la acción de las fuerzas vegetativas en la vida animal. Ambas son condiciones de existencia y de realidad. El bien y el mal, para adquirir realidad, deben convertirse en hábitos, ya sean los del individuo o los de la sociedad. Todos los ejercicios y los estudios que los hombres realizan tienen solo este propósito como mira y las mejores cosas echan raíces dentro del hombre y se transforman en su segunda naturaleza solo por la fuerza del hábito.

Sería entonces un desatino completo rebelarse contra ella, pues se trata de una fuerza inexorable sobre la que nunca podrían triunfar la inteligencia o la voluntad humanas. Pero si —iluminados por las ideas racionales de nuestra época y por el verdadero concepto de justicia elaborado por nosotros— queremos seriamente convertirnos en hombres, debemos hacer solo una cosa: usar constantemente nuestra fuerza de voluntad, es decir, nuestro hábito de controlar la voluntad ante las circunstancias, a fin de desarraigar los malos hábitos y reemplazarlos por buenos. Para humanizar a la sociedad es su totalidad es necesario destruir sin compasión todas las causas, todas las condiciones económicas, políticas y sociales que provocan en los individuos la tradición del mal y reemplazarlas por condiciones que tendrán como consecuencia necesaria alentar y desarrollar en esos individuos la práctica y el hábito del bien.[8]

La pobreza no es por sí sola factor determinante de la revolución. En Italia, como en cualquier otro país, existe un único e indivisible mundo de individuos rapaces que, saqueando el país en nombre del Estado, lo han conducido —para mayor beneficio de ese Estado— a la pobreza y a la desesperación más extremas.

Pero hasta la pobreza más terrible que pueda llegar a afligir al proletariado no es en sí misma garantía de la inevitabilidad de la revolución. El hombre fue dotado por la naturaleza de una paciencia asombrosa, a veces exasperante, y solo el diablo sabe durante cuánto tiempo un trabajador es capaz de tolerar esos males cuando, además de la pobreza que lo condena a privaciones sin cuento y a una muerte prolongada por inanición, está dotado también de estupidez, torpeza, falta de conciencia de sus derechos y una imperturbable

[8] *Carta sobre el patriotismo*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 99; Ed, francesa, Vol. I, págs. 242-243.

resignación y obediencia. Un hombre así nunca reaccionará; morirá antes que rebelarse.

La desesperación como factor revolucionario. Cuando es llevado a extremos de desaliento, el hombre es capaz de estallar en un rapto de indignación. La desesperanza es un sentimiento penetrante, intenso. Lo saca del sopor del sufrimiento resignado y eso ya supone una comprensión más o menos clara de la posibilidad de una existencia mejor, a la que, sin embargo, no espera llegar.

Pero como no es posible permanecer mucho tiempo en la desesperación, rápidamente esta lo lleva a la muerte o a la defensa de una causa. ¿Qué causa? La causa de la emancipación, por supuesto, y del logro de una vida mejor.

El papel del ideal revolucionario. Pero ni siquiera la pobreza y la desesperanza bastan para provocar una revolución social. Aunque puedan originar un número limitado de alzamientos locales, resultan inadecuados para mover a todas las masas populares. Eso solo puede ocurrir cuando el pueblo está animado por una idea universal surgida históricamente de las profundidades de su instinto (desarrollado, ampliado y clarificado por una serie de acontecimientos significativos, experiencias amargas y penosas) y cuando tiene una idea general de sus derechos, como así también una fe profunda, apasionada —uno podría decir, hasta religiosa— en esos derechos. Cuando ese ideal y esa fe popular confluyen con una pobreza que lleva al hombre a la desesperación, entonces la revolución social es inminente e inevitable y no existe poder en el mundo que sea capaz de detenerla.[9]

Las revoluciones únicamente pueden emprenderse en momentos históricos determinados. Voy a explicar la situación particular que puede llegar a enfrentar el socialismo francés que siga a esta guerra, (Alude a la guerra franco-prusiana de 1870-71, N. E.), en el caso de que la misma termine con una paz vergonzosa y desastrosa para Francia.

Los trabajadores estarán mucho más insatisfechos de lo que han estado hasta ahora. Por supuesto, esto es evidente por sí mismo, pero, se sigue de ello que: ¿se volverán más revolucionarios su temperamento y su espíritu, por su voluntad y sus decisiones?, e incluso si sucede así, ¿resultará para ellos más fácil que hasta ahora emprender una revolución social?[10]

[9] *Estatismo y anarquía*, Ed. rusa, pág. 95.

[10] *Consideraciones filosóficas*, Ed. rusa, Vol. II, pág. 213.

La desesperación y el descontento no bastan. No vacilo en dar aquí una respuesta negativa a ambas preguntas. Primero, el temperamento revolucionario de las masas trabajadoras —y no por cierto de los individuos excepcionales que tengo *in mente*— no depende solo del mayor o menor grado de pobreza y descontento sino también de la fe o la confianza que los trabajadores tengan en la justicia y en la necesidad del triunfo final de su causa. Desde que comenzaron a existir las sociedades políticas, las masas fueron siempre acicateadas por la pobreza y el descontento, pues todas las sociedades políticas y todos los Estados —tanto monárquicos como republicanos—, desde el comienzo de la historia hasta nuestros días, siempre estuvieron basados —y todavía lo están— en la pobreza y en el trabajo forzado del proletariado. Por consiguiente, los derechos sociales y políticos, como los bienes materiales, han sido siempre privilegio exclusivo de las clases gobernantes; a las masas trabajadoras solo les correspondieron las privaciones, el desprecio y la violencia de todas las sociedades políticamente organizadas. De ahí su descontento, sobrellevado durante siglos.[11]

Sin embargo, ese descontento rara vez provoca revoluciones. Vemos que ni siquiera los pueblos reducidos a la miseria más extrema manifiestan signos de agitación. ¿Cuál es la razón de esta situación? ¿Están acaso conformes? En absoluto. La razón es que no tienen conciencia de sus derechos, no tienen fe en su propio poder, y porque carecen de ambas cosas es que siguen siendo esclavos sin esperanzas.[12]

Los obreros, como ocurrió después del alzamiento de diciembre, estarán sometidos a un total aislamiento moral e intelectual y por ello estarán condenados a una completa impotencia. Al mismo tiempo, para dejar sin cabeza a las masas trabajadoras, unos pocos cientos, quizás unos pocos miles de los elementos más enérgicos, más inteligentes, más convencidos y más fervientes, serán arrestados y deportados a Cayena, como se hizo en 1848 y 1851.

¿Y qué harán las masas desorganizadas y decapitadas? Comerán pasto y, fustigadas por el hambre, trabajarán furiosamente para enriquecer a sus patrones. ¡Deberemos esperar mucho tiempo antes que el pueblo trabajador, reducido a tal estado, emprenda una revolución![13]

---

[11] *Ibíd.*, págs. 213-214.

[12] *Ibíd.*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 214; Ed. francesa, Vol. IV, págs. 19-20.

[13] *Ibíd.*, Ed. rusa, pág. 219.

La desesperación externa, sin el poder organizador de la voluntad colectiva, lleva al desastre. Pero si a pesar de ese miserable estado, el proletariado francés se rebela —conducido por la energía francesa que difícilmente pueda resignarse a la muerte, y también, y en mayor medida, por la desesperación—, entonces los últimos modelos de los fusiles serán puestos en uso para hacer entrar en razón a los trabajadores, por supuesto, estos, frente a tan terrible argumento —al que no opondrán organización, inteligencia ni voluntad colectiva sino únicamente la fuerza desnuda de su desesperación—, se sentirán más impotentes que nunca.[14]

En qué reside la fuerza de un socialismo vital. ¿Y luego? Luego, el socialismo francés dejará de contarse entre las fuerzas activas que impulsan el movimiento y la emancipación del proletariado de Europa. Quizá queden en Francia escritores socialistas y diarios socialistas, si el nuevo gobierno y el canciller de Alemania, el conde Bismarck, aún se dignan tolerarlos. Pero ni los autores, ni los filósofos, ni sus obras, ni siquiera los diarios socialistas constituyen un socialismo viviente y poderoso. Este se vuelve real solo en el instinto revolucionario, en la voluntad colectiva y en la organización de las propias masas trabajadoras. Y cuando ese instinto, esa voluntad y esa organización faltan, los mejores libros del mundo no son más que teorizaciones en el vacío, ensueños impotentes.[15]

---

[14] *Ibíd.*, Ed. rusa, págs. 219-220.

[15] *Ibíd.*, Ed. rusa, pág. 220; Ed. francesa, págs. 30-31.

4. Revolución y violencia revolucionaria

Revolución significa guerra. Las revoluciones no son juegos de niños, no son debates académicos en los que solo se dañan las vanidades, ni justas literarias en las que solo se derrama profusamente tinta. Revolución significa guerra y eso implica la destrucción de hombres y de cosas. Es de lamentar, por supuesto, que la humanidad no haya inventado todavía un medio más pacífico de progreso, pero hasta ahora cada paso adelante en la historia solo ha sido alcanzado a costa de mucha sangre. Sobre este respecto, la reacción difícilmente puede hacerle reproches a la revolución; esta siempre ha pedido más sangre.[1]

La revolución es la destrucción del Estado.[2]

Revolución política y revolución social. Toda revolución política que no tenga como propósito *inmediato* y *directo* la igualdad económica es, desde el punto de vista de los intereses y derechos populares, solo una reacción hipócrita y encubierta.[3]

De acuerdo con la opinión casi unánime de los socialistas alemanes, *a la revolución social deberá precederla una revolución política*. Esto, en mi criterio, es un error importante y fatal porque toda revolución política previa a una revolución social —en consecuencia, sin esta última— será necesariamente una revolución burguesa y una revolución burguesa solo puede llevar a un socialismo burgués, es decir, está destinada a terminar en una explotación

---

[1] *El oso de Berna y el oso de St. Petersburgo*, Ed. rusa, Vol. III, pág. 12; Ed. francesa, Vol. II, págs. 20-21.

[2] *El Imperio Knoutogermánico y la revolución social*, Ed. rusa, Vol. II, pág. 69; Ed. francesa, Vol. II, pág. 363.

[3] *Carta sobre el patriotismo*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 82; Ed, francesa, Vol. I, págs. 213.

—más hipócrita y más hábil, pero no menos opresiva— del proletariado por la burguesía.[4]

El aspecto político de una revolución social. En una de las asambleas que las izquierdas mantuvieron el 23 o 24 de agosto (de 1870) —asamblea en la que participaron Thiers y unos pocos miembros *de vanguardia* de centro—izquierda— cuando aquellas hubieron expresado su intención de derrocar al gobierno existente, Thiers —que las había instado a no hacerlo— finalmente preguntó: "Pero, después de todo, ¿a quién pondrán en lugar de los ministros depuestos, a quién pondrán en el gabinete?", y alguien (no sé quién fue) respondió: "No habrá más gabinete; el gobierno será confiado a una nación armada que actuará a través de sus delegados". Esto, si tiene algún sentido, solo puede significar: *una convención revolucionaria racional y limitada* —no una asamblea constituyente, formaba legítima y legalmente por delegados de todos los cantones de Francia—, es decir, *una convención formada exclusivamente por delegados de aquellas ciudades que emprendieron la revolución.* No sé de quién era esa voz insensata que resonó en ese consejo de hombres sabios. ¿Fue quizá el asno de Balaam, alguna inocente montura del gran profeta Gambetta? Lo cierto es que el asno habló mejor que el profeta. Anunciaba nada más ni nada menos que una revolución social, la salvación de Francia por medio de esa revolución.[5]

¡Guerra hasta el fin! Y no solo en Francia, sino en toda Europa. Y esa guerra solo puede terminar con la victoria decisiva de una de las partes y la derrota absoluta de la otra.

Dictadura militar contrapuesta a revolución social. El mundo burgués podrá someter y luego esclavizar a las fuerzas rebeldes del pueblo para obligar a las masas trabajadoras —mediante el poder del *Knut* (tratamiento de suplicio ruso, N. E.) y de las bayonetas (consagrados, por supuesto, por alguna divinidad y racionalizados por la ciencia)— a seguir trabajando como hasta ahora y esto conducirá directamente al reestablecimiento del Estado bajo su forma más natural: una dictadura militar o un régimen imperial. O bien las masas trabajadoras romperán definitivamente el yugo odioso y secular y destruirán, hasta la raíz, la explotación burguesa y la civilización burgue-

[4] *Consideraciones filosóficas*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 255; Ed. francesa, Vol. II, pág. 39.

[5] *Ibíd.*, rusa, pág. 147; francesa, pág. 183-184.

sa basada en esa explotación; eso sería el triunfo de la revolución social, la abolición del Estado.

El Estado y la revolución social son dos polos opuestos, cuyo antagonismo constituye la esencia misma de la vida social de Europa.[6]

El nuevo sistema de organización. La revolución social debe poner fin al viejo sistema basado en la violencia y dar plena libertad a las masas, a los grupos, comunas y asociaciones, y también a los mismos individuos, destruyendo de una vez por todas la causa histórica de todas las violencias: el poder y la existencia del Estado. La caída de este arrastrará consigo todas las iniquidades del derecho jurídico y también todas las falsedades de las religiones, pues estas no son más que la consagración complaciente —ideal y real— de todas las violencias representadas, garantizadas y fomentadas por el Estado.[7]

En el seno del proletariado —primero en el francés y en el austriaco, luego en el de los demás países de Europa— ha comenzado a cristalizar una tendencia completamente nueva que se propone abolir en forma directa toda forma de explotación y todo tipo de opresión política, jurídica y también gubernamental; es decir, se propone abolir todas las clases por medio de la igualdad económica y de la desaparición de su último baluarte: el Estado.

Tal es el programa de la revolución social.

Por consiguiente, en la actualidad existe, en todos los países civilizados del mundo, un único problema la emancipación total y definitiva del proletariado de la explotación económica y de la opresión social del Estado. Por supuesto, este problema no podrá resolverse sin una lucha terrible y sangrienta y, en vista de esa situación, el derecho y la importancia de cada nación dependerá de la orientación y del carácter y el grado de participación en esa lucha.[8]

El carácter internacional de la revolución social. La revolución social, pues, no puede limitarse a un solo pueblo; es internacional por su misma esencia.[9]

Bajo la organización histórica, jurídica, religiosa y social de la mayoría de los países civilizados, la emancipación económica de los trabajadores es

---

[6] *Estatismo y anarquía*, Ed. rusa, Vol. I, pág. 79.

[7] *La Comuna de París y el Estado*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 258. (O en un panfleto: *La Comuna de París y la idea del Estado*: París, Aux Bureaux des, "Temps Nouveaux", 1899, 23 págs.)

[8] *Estatismo y anarquía*, Ed. rusa, Vol. I, pág. 118.

[9] *Ibíd.*, págs. 118-119.

una imposibilidad terminante y en consecuencia, a fin de lograr y llevar a cabo plenamente esa emancipación, es necesario destruir todas las instituciones modernas: el Estado, la Iglesia, las cortes, la universidad, el ejército y la policía, pues todas ellas son murallas erigidas por las clases privilegiadas contra el proletariado. Y no basta haberlas destruido en un solo país; es esencial destruirlas en todos los países, pues desde el surgimiento de los Estados modernos —en los siglos XVII y XVIII— ha existido entre esos países y esas instituciones una solidaridad cada vez mayor y también poderosas alianzas internacionales.[10]

La revolución no puede improvisarse. Las revoluciones no se improvisan. No son realizadas a voluntad por individuos aislados, ni siquiera por las agrupaciones más poderosas. Se producen por la fuerza de las circunstancias y son independientes de cualquier conspiración o deseo deliberado. Pueden ser previstas… pero nunca puede acelerarse su estallido.[11]

El papel de los individuos en la revolución. La época de las grandes figuras políticas ha pasado. Cuando se trataba de emprender revoluciones políticas, esos individuos tenían su lugar, pues la política tiene por objeto la fundación del Estado y su conservación y quien dice "Estado" dice dominación y sometimiento. Los grandes personajes dominantes son absolutamente necesarios en una revolución política; en una revolución social no solamente resultan inútiles, sino positivamente perjudiciales e incompatibles con el propósito esencial de esa revolución: la emancipación de las masas. En la actualidad, tanto en la acción revolucionaria como en los sindicatos, lo colectivo debe prevalecer sobre lo individual.[12]

En una revolución social —opuesta diametralmente, en todo sentido, a una revolución política—, las acciones individuales son prácticamente nulas, en tanto la acción espontánea de las masas lo es todo. Todo lo que pueden hacer los individuos aislados es elaborar, aclarar y propagar ideas que responden al instinto popular, aportando sus incesantes esfuerzos a la organización revolucionaria de las masas, pero nada además de eso; el resto pueden y deben realizarlo estas por sí mismas.[13]

---

[10] *Organización de la Internacional*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 67.

[11] *La política de la Internacional*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 21; Ed. francesa, Vol. V, pág. 197.

[12] *Carta abierta a mis amigos de Italia*, Ed. ruda, Vol. V, págs. 211-212; Ed. francesa, Vol. VI, págs. 419-420.

[13] *La Comuna de París y el Estado*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 257.

Organización y revolución. A fin de que, en el momento en que la revolución estalle en todo su poder, exista una fuerza real —bien encaminada y que en virtud de ello, sea capaz de organizar la revolución y de darle una orientación beneficiosa para el pueblo— es necesaria una organización internacional seria de las asociaciones de trabajadores de todos los países, capaz de reemplazar a los Estados y a la burguesía.[14]

La bancarrota general —pública y privada—, es la primera condición para que se dé una revolución social y económica.[15]

Condiciones previas de una revolución. Pero los Estados no se derrumban por sí solos, no podrán ser destruidos más que por la revolución de todos los pueblos y de todas las razas, por la revolución social internacional. Organizar las fuerzas del pueblo para realizar esa revolución: he aquí el único fin de quienes desean sinceramente la emancipación.[16]

Los obreros industriales y los campesinos en la revolución. La iniciativa en el nuevo movimiento pertenecerá al pueblo; en Europa occidental, a los obreros fabriles y urbanos; en Rusia, Polonia y la mayoría de los países eslavos, a los campesinos.[17]

Pero para que los campesinos se rebelen, es absolutamente necesario que la iniciativa en este movimiento revolucionario parta de los obreros urbanos, pues son estos quienes reúnen los instintos, las ideas y la voluntad consciente de la revolución social. Por consiguiente, todos los peligros que amenazan al Estado provienen del proletariado urbano.[18]

La revolución: un acto de justicia. La transformación social a la que aspiramos con todo nuestro sentimiento es un gran acto de justicia, que encuentra su sentido en la organización racional de la sociedad con igualdad de derechos para todos.[19]

En ningún otro país es tan inminente la revolución (*social*) como en Italia, ni siquiera en España, a pesar de que tenga en marcha una revolución

[14] *La política de la Internacional*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 22; Ed. francesa, Vol. V, pág. 198.

[15] *Estatismo y anarquía*, Ed. rusa, Vol. I, pág. 92.

[16] *Ibíd.*, pág. 114.

[17] *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, Ed. rusa, Vol. III, pág. 144; Ed. francesa, Vol. I, pág. 53.

[18] *Consideraciones filosóficas*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 213; Ed. francesa, Vol. II, pág. 18.

[19] *La política de la Internacional*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 15; Ed. francesa, Vol. V, págs. 184-185.

oficial. El pueblo espera en Italia una transformación social y aspira a ella conscientemente.[20]

La proximidad de la revolución social. Ni de Italia ni de España puede esperarse una política de conquista; por el contrario, uno puede esperar una revolución social (en ambos países) en un futuro cercano.[21]

En Inglaterra, la revolución social está más próxima de lo que se espera y en ninguna parte será tan terrible, porque en ninguna otra parte encontrará una resistencia tan encarnizada y tan bien organizada.[22]

Es posible afirmar que la necesidad de una revolución económica y social es sentida intensamente en la actualidad por las masas europeas y esto es precisamente lo que nos da fe en el triunfo cercano de la revolución social. Pues si el interés colectivo de las masas no se pronuncia por sí mismo muy clara, profunda y resueltamente, ningún socialista del mundo, aunque fuera un hombre genial, sería capaz de lograr que esas masas se levantaran.[23]

La violencia revolucionaria y la necesidad de destrucción de la fuerza política. Profundos historiadores y juristas aún no han comprendido esa sencilla verdad, cuya explicación y confirmación hubieran pedido encontrar en cada página de la historia, pues es sabido que para hacer inofensiva toda fuerza política, para apaciguarla y someterla, no hay más que un medio: su destrucción. Los filósofos no han comprendido que la única garantía contra las fuerzas políticas es su destrucción completa; que en política, como en el ruedo en donde luchan fuerzas y hechos, las palabras, las promesas y los juramentos no tienen valor, pues toda fuerza política, mientras continúe siendo una fuerza verdadera —aunque esté separada o sea contraria a la voluntad de los soberanos y de otras autoridades que la dirijan—, debe tender constantemente a la realización de sus propios fines en virtud de su naturaleza esencial y del peligro de autodestrucción.[24]

El derecho histórico es la consagración de la fuerza. Al asumir su función, el canciller Bismarck pronunció un discurso en el que expuso su programa, diciendo en el que expuso su programa, diciendo entre otras cosas que: “los

[20] *Estatismo y anarquía*, Ed. rusa, Vol. I, págs. 60-61.

[21] *Ibíd.*, pág. 97.

[22] *Ibíd.*, pág. 88.

[23] *Protesta de la Alianza*, Ed. rusa, Vol. V, pág. 45; Ed. francesa, Vol. VII, pág. 82.

[24] *Estatismo y anarquía*, Ed. rusa, Vol. I, pág. 257.

grandes problemas de Estado se deciden no por el derecho, sino por la fuerza: la fuerza precede siempre al derecho".

La libertad se conquista por la fuerza. Con su audacia habitual, con su franqueza cínica y llena de desprecio, Bismarck expresó en esas pocas palabras la quintaesencia de la historia política de las naciones, el arcano de la sabiduría del Estado. El predominio y el triunfo incesante de la fuerza: ese es el núcleo del asunto y todo lo que se denomina *derecho* en el lenguaje político no es más que la consagración del hecho creado por la fuerza. Por supuesto, el pueblo, aun ansiando vehementemente su emancipación, no espera obtenerla del triunfo teórico del derecho abstracto; debe conquistarla por la fuerza y con ese fin debe organizarse fuera del Estado y contra él.[25]

No debe subestimarse el poder de la reacción. El triunfo fácil y sin precedentes de las rebeliones populares contra el ejército en casi todas las capitales de Europa, que marcó el advenimiento de la revolución de 1848, fue perjudicial para los revolucionarios no solo de Alemania sino también de los demás países, porque suscitó en ellos la ingenua seguridad de que bastaría la menor manifestación del pueblo para romper toda resistencia armada del poder militar. A causa de esa convicción, los prusianos —y en general los revolucionarios y demócratas alemanes— creyeron que serían capaces por sí mismos de mantener al gobierno en un estado de temor permanente ante la amenaza de una rebelión popular y no vieron que era necesario organizar, dirigir y estimular los sentimientos revolucionarios y las fuerzas del pueblo.

Los demócratas burgueses temen la revolución popular. En cambio, hasta los burgueses más revolucionarios temían —consecuentemente con su origen— esos sentimientos y esas fuerzas y, si estos llegaban a mostrarse, estaban dispuestos a apoyar al Estado a defender el orden establecido, pues consideraban que cuanto más lejana estuviera la rebelión popular tanta más tranquilidad tendrían ellos.

Así fue como los revolucionarios oficiales de Prusia y de Alemania menospreciaron el único medio que poseían para obtener una victoria definitiva y eficaz contra la reacción que surgía nuevamente. No solo desempeñaron el problema de la organización de una revolución del pueblo, sino que hasta

[25] *Ibíd.*, pág. 285.

trataron de conciliar y de pacificar, aniquilando de este modo la única arma poderosa de que disponían.[26]

¿Es posible hacer justicia sin emplear la violencia? "Pero ¡cuidado! un problema resuelto en términos de fuerza sigue siendo un problema".

Pero si la fuerza no puede lograr justicia para el proletariado, ¿qué será capaz de lograrla? ¿Un milagro? No creemos en milagros y quienes hablan al proletariado de tales milagros son embusteros y corruptores. ¿La propaganda moral? ¿La conversión moral de la burguesía por la influencia de los sermones de Mazzini? Eso es algo completamente falso y Mazzini, quien por cierto debe saber historia, no puede hablar de semejante conversión, adormeciendo al proletariado con esas ilusiones ridículas. ¿Existió nunca, en algún período o en algún país, un solo ejemplo de una clase privilegiada y dominante que hiciera concesiones libre y espontáneamente, sin estar empujada por la fuerza o el miedo?

La conciencia de la justicia de una causa no es bastante. La conciencia de la justicia de su causa resulta indudablemente vital para el proletariado, para organizar a sus miembros en una fuerza capaz de alcanzar el triunfo. Y el proletariado no carece hoy de esa conciencia. Donde todavía falte entre los trabajadores, es nuestro deber formularla, pues esa justicia se ha vuelto irrefutable aun a los ojos de nuestros adversarios. Pero la mera conciencia de tal justicia no basta; es necesario que el proletariado sume a ella la organización de sus propias fuerzas, pues ya quedó atrás la época en que los muros de Jericó se derrumbaban al sonido de las trompetas; hoy, para poder luchar es necesaria la fuerza.[27]

La humanidad en las tácticas revolucionarias. Les decimos a los trabajadores: la justicia de su causa es indudable; solo pueden negarla los canallas. Lo que les falta, sin embargo, es la organización de sus propias fuerzas. Organicen esas fuerzas y derriben lo que se interpone en el camino de la justicia. Comiencen derrocando a todos aquellos que los oprimen. Y luego, asegurada la victoria y destruido el poder del enemigo, muestrense humanos con los desdichados enemigos vencidos, desarmados e inofensivos; reconózcanlos

[26] *Ibíd.*, pág. 266.

[27] *Carta abierta a mis amigos de Italia*, Ed. rusa, Vol. V, pág. 175; Ed. francesa, Vol. VI, págs. 359-360.

como hermanos e invítenlos a vivir, a trabajar junto a ustedes el la búsqueda y el cimiento de la igualdad social.[28]

La organización es necesaria. Los trabajadores son muchos, pero el número nada significa si las fuerzas no están organizadas.[29]

¿Qué es, en verdad, lo que observamos? Los movimientos espontáneos de las masas del pueblo —inclusive movimientos tan importantes como el de Palermo en 1866 y el movimiento, aún más importante, de los campesinos de muchas provincias contra las iniquidad de la ley de *macinato* (en italiano, en el original, N. E.) (Impuesto sobre la molienda)— nunca encuentran simpatía, o encuentran muy poca, entre la juventud revolucionaria de Italia. Si el último movimiento hubiera estado bien organizado y orientado por gente inteligente, podría haber producido una formidable revolución. Careciendo de organización y de rumbo, terminó en un fracaso.[30]

Los trabajadores son socialistas por su instinto de clase. Afortunadamente, el proletariado de las ciudades —sin exceptuar a aquellos que juran por los nombres de Mazzini y Garibaldi— nunca podrá convertirse completamente a las ideas y a la causa de Mazzini y de

Garibaldi. Y a los trabajadores no les sucederá esto, simplemente porque ellos —oprimidos, despojados, maltratados, misérrimos y hambrientos— poseen la lógica inherente a su papel histórico.

Los trabajadores pueden aceptar los programas de Mazzini y de Garibaldi, pero en la profundidad de sus estómagos, en la lívida palidez de sus hijos y de sus compañeros de pobreza y sufrimiento, en su esclavitud real y cotidiana, existe algo que exige un cambio más profundo, una revolución social. Todos son socialistas, pese a sí mismos con la excepción de unos pocos individuos —quizás uno entre miles— que, debido a cierta astucia, oportunidad o bribonada de su parte, han ingresado o esperan ingresar en las filas de la burguesía. Todos los demás —y me refiero a las masas de trabajadores que siguen a Mazzini y a Garibaldi— son sus partidarios solo en la imaginación; en la realidad no pueden ser más que socialistas revolucionarios.

… Si se organizaran con este fin en toda Italia, armoniosa y fraternalmente, sin reconocer otros dirigentes que su propia juventud colectiva, dentro de un

[28] *Ibíd.*, rusa, pág. 177; francesa, pág. 362.

[29] *Consideraciones filosóficas*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 197.

[30] *Carta abierta a mis amigos de Italia*, Ed. rusa, Vol. V, pág. 349; Ed. francesa, Vol. IV, págs. 348-349.

año no existirían más obreros partidarios de Mazzini o de Garibaldi; serían todos revolucionarios socialistas, y patriotas, además, pero en el sentido más humano de la palabra. Serían simultáneamente patriotas e intemacionalistas. Crearían así una base inamovible para el futuro de la revolución social.[31]

La revolución social debe ser una revolución simultáneamente de los trabajadores urbanos y del campesinado. Organicen al proletariado de las ciudades en nombre del socialismo revolucionario y, al hacerlo, únanlo con el campesinado. Solo, el levantamiento del proletariado urbano no bastaría; con ello tendríamos una mera revolución política que produciría necesariamente una reacción natural y legítima por parte de los campesinos, y esa reacción por parte de estos, o simplemente su indiferencia, ahogaría la revolución de las ciudades, como sucedió hace poco en Francia.

Solo una amplia y arrolladora revolución que abarque tanto a los trabajadores urbanos como a los campesinos sería lo suficientemente fuerte para derribar y romper el poder organizado del Estado, respaldado como está por todos los recursos de las clases propietarias. Pero una revolución que abarque todo, es decir, una revolución social, es una revolución simultánea del pueblo de las ciudades y del campesinado. Esa es la clase de revolución que debe buscarse, pues sin una organización preparatoria los elementos más poderosos se vuelven insignificantes e impotentes.[32] … Los sindicatos crean ese poder consciente sin el cual es imposible cualquier victoria.[33]

---

[31] *Ibíd.*, rusa, págs. 196-197; francesa, pág. 384.

[32] *Ibíd.*, rusa, pág. 202; francesa, págs. 402-403.

[33] *Estatismo y anarquía*, Ed. rusa, Vol. I, pág. 60.

5. Métodos del período preparatorio

Me escribes, querido amigo, que eres “enemigo de todos los estatutos” y sostienes que “son adecuados solo para los juegos de niños”. No comparto completamente tu opinión sobre ese punto. La reglamentación excesiva es detestable y creo contigo que la gente responsable debe delinear el curso de su conducta y no apartarse de él. Sin embargo, vamos a tratar de entendernos. (Los primeros cuatro párrafos se este capítulo pertenecen a una carta que escribiera Bakunin a Albert Richard. En ella no aparece fecha, N. E.)

Para establecer cierta coordinación en el actuar —coordinación que en mi opinión resulta necesaria entre la gente responsable que persigue la misma meta— se requieren ciertas condiciones, un conjunto definido de reglas que rijan igualmente para todos, cierto acuerdo y comprensión deben renovarse con frecuencia. Sin ellas, hasta la gente más responsable podría llegar a anular los esfuerzos de los demás. La consecuencia sería entonces la desarmonía y no la armonía y la confianza serena en lo que nos proponemos.

Uno tiene que saber cómo, cuándo y dónde encontrar al otro y a quién se puede recurrir para lograr una posible cooperación. No somos ricos y solo cuando unamos y combinemos nuestros medios y acciones podremos crear el capital (el poder de organización) capaz de enfrentar el capital combinado (fuerzas combinadas) de nuestros adversarios. Un pequeño capital bien organizado es de mayor valor que uno grande, pero desorganizado y mal aplicado.

No quiero la dictadura de un capitalista (un miembro de una organización), o de un grupo de capitalistas (un grupo de miembros), ni de un mercado sobre otro.

Quiero ver orden y serena confianza en nuestro trabajo, el que no debe ser resultado de los dictados de una voluntad única, sino de la voluntad bien organizada de todos nuestros camaradas dispersos en varios países. Esto significa que debemos reemplazar el gobierno centralizado por la acción anónima, pero poderosa, de todas las partes. Pero al fin de que esa descentralización

sea posible, es necesario contar con una verdadera organización y esta no puede existir sin cierto grado de reglamentación, la que es, después de todo, simplemente, el producto de un acuerdo o contrata mutuo.[1]

El papel de una pequeña minoría. Tres hombres unidos en una organización ya forman, en mi opinión, un importante principio de poder. ¿Qué sucederá cuando logren varios cientos de seguidores en todo el país?... Varios cientos de jóvenes bien intencionados pero alejados del pueblo no forman por supuesto, una adecuada fuerza revolucionaria; esa también es una ilusión que debe dejarse para Mazzini. Hasta él parece haber advertido esta verdad, pues ahora se dirige directamente a las masas de trabajadores. Pero esos varios cientos bastan para organizar el poder revolucionario del pueblo.[2]

El único ejército es el pueblo, todo el pueblo, tanto de la ciudad como del campo. Pero, ¿cómo acercarse al pueblo? En la ciudad tropezarán con el gobierno, con la *consorteria* y con los mazzinistas. En el campo interferirán los sacerdotes. No obstante, queridos amigos, existe un poder que es capaz de superar todo eso. Es el poder de lo colectivo. Si ustedes estuvieran aislados, si cada uno se viera forzado a actuar por su propia cuenta, seguramente serían impotentes, pero estando unidos y organizando sus fuerzas —por pequeñas que estas pudieran ser al comienzo— en la acción conjunto, estando conducidos por un pensamiento y una actitud comunes y luchando por una meta común, serán invencibles.[3]

En la actualidad, tanto en la acción revolucionaria como en el trabajo diario, lo colectivo está destinado a reemplazar a lo individual. Y deben saber que cuando se organicen serán más fuertes que todos los Mazzini y los Garibaldi del mundo. Pensarán, vivirán y actuarán colectivamente, y esto, sin embargo, no impedirá el desarrollo individual. Cada uno aportará su propia capacidad y al unirse todos aumentarán su valor cientos de veces. Tal es la ley de la acción colectiva.[4]

---

[1] *Pechat y Revoliutzia* (Periódico ruso, Moscú, junio de 1921-1930), pág. 2.

[2] *Carta abierta a mis amigos de Italia*, Ed. rusa, Vol. V, pág. 211; Ed. francesa, Vol. VI, págs. 418-419.

[3] *Ibíd.*, rusa, pág. 211; francesa, pág. 418.

[4] *Ibíd.*, rusa, pág. 212; francesa, pág. 420.

El espíritu de rebeldía. El sentimiento de rebeldía, ese orgullo satánico que odia someterse a cualquier amo, ya sea divino o humano, produce en el hombre amor por la independencia y la libertad…[5]

El carácter destructivo de la rebelión popular. La insurrección popular, por su misma naturaleza, es espontánea, caótica y despiadada; supone siempre la destrucción de su propiedad y de la ajena. Las masas del pueblo están siempre dispuestas a sacrificarse y los que la convierte en una fuerza dura y salvaje, capaz de actos heroicos y de objetivos en apariencia imposibles, es que poseen muy poco y con frecuencia absolutamente nada y que, por lo tanto, no están corrompidas por el deseo de propiedad. Si la victoria o la defensa así lo exigen, no se detendrán ni ante la destrucción de sus mismas aldeas y, puesto que además la propiedad no está en su poder, pueden llegar a evidenciar una verdadera pasión por la destrucción.

Papel de la pasión destructiva en el proceso histórico. Esa pasión destructiva, sin embargo, está lejos de elevarse a la altura de la causa revolucionaria, pero sin ella la revolución sería imposible, porque no puede haber verdadera revolución sin una destrucción arrolladora y apasionada, una destrucción beneficiosa y fecunda, pues solo de ella nacen y surgen mundos nuevos.[6]

La destrucción se correlaciona con los aspectos constructivos de la revolución. Pero nadie puede proponerse destruir sin tener al menos una concepción remota —ya sea verdadera o falsa— de un nuevo orden que suceda al existente; cuanto más vívidamente se visualiza el futuro más poderosa es la fuerza de destrucción. Y cuanto más se aproxima esa visión a la verdad, es decir, cuanto más se adecúa al desarrollo necesario del mundo social actual, más beneficiosos y útiles resultan los efectos de la acción destructiva. Pues la acción destructiva está siempre determinada —no solo en su esencia y grado de intensidad sino también en los medios que emplea— por el ideal concreto, que es su inspiración inicial, su alma.[7]

Las organizaciones obreras no son centros de conspiración. Si la Internacional estuviera integrada únicamente por secciones centrales, estas probablemente hubieran logrado hasta ahora formas conspiratorias para derribar el orden establecido, pero tales conspiraciones se limitarían a meros inten-

---

[5] *El Imperio knoutogermánico y la revolución social*, Ed. rusa, Vol. II, pág. 108; Ed. francesa, Vol. II, págs. 418-419.

[6] *Estatismo y anarquía*, Ed. rusa, Vol. I, pág. 90.

[7] *Protesta de la Alianza*, Ed. rusa, Vol. V, pág. 36; Ed. francesa, Vol. VI, págs. 66-67.

tos pues serían impotentes para lograr su fin y nunca atraerían más que a un pequeño número de trabajadores, los más inteligentes, los más enérgicos, los más convencidos y los más fervientes. De esta manera, la inmensa mayoría, los millones de proletarios, quedarían fuera de tales conspiraciones, pero para destruir y terminar con el orden social y político que actualmente nos aplasta será necesario contar con la cooperación de todos.[8]

El sistema dominante actualmente es fuerte no por su idea y por su moral —de las cuales carece totalmente— sino por toda la organización ya afianzada —burocrática, militar y policial del Estado— y por la ciencia y la riqueza de las clases interesadas en respaldarlo. Y una de las ilusiones más tenaces y ridículas de Mazzini es, precisamente, la fantasiosa idea de que será posible aplastar ese poder con la ayuda de un puñado de jóvenes pobremente armados. Él sostiene y debe sostener esta ilusión porque, en tonto su sistema le prohíbe recurrir a una revolución emprendida por las grandes masas del pueblo, no le queda otra forma de acción que las conspiraciones de pequeños grupos de jóvenes.[9]

Esa juventud debe tener el valor de reconocer y proclamar su rompimiento completo y definitivo con la política, con las conspiraciones y con las empresas republicanas de Mazzini, bajo pena de verse aniquilada y condenada a la inercia y a una vergonzosa impotencia.[10]

La primacía de la lucha económica; la cooperación y las huelgas. El pueblo, guiado por su admirable sentido práctico y por su instinto, ha comprendido que la primera condición de su emancipación verdadera, o de su *humanización* es, ante todo, un cambio radical en su situación económica. El problema del pan cotidiano fue, con justicia, el primero para él, pues, como lo señaló Aristóteles, el hombre necesita, para pensar, para sentirse libre, para convertirse en hombre, hallarse liberado de las preocupaciones de la vida material. Respecto de esto, el burgués —que vocifera tanto contra el materialismo del pueblo y le predica las abstinencias del idealismo— sabe bien que es así, puesto que lo predica con la palabra y no con el ejemplo.

El segundo problema es el del ocio después del trabajo, una condición indispensable de la humanidad. Pero el pan y el ocio nunca se lograrán sin

[8] *Ibíd.*, rusa, pág. 38; francesa, 70.

[9] *Carta abierta a mis amigos de Italia*, Ed. rusa, Vol. V, pág. 172; Ed. francesa, Vol. VI, págs. 352-353.

[10] *Ibíd.*, rusa, pág. 171; francesa, pág. 351.

una transformación radical de la sociedad y eso implica por qué la revolución, llevada por las implicaciones de su propio principio, dio nacimiento al socialismo.[11]

Aparte del gran problema de la emancipación completa y definitiva de los trabajadores mediante *la abolición del derecho de herencia* y de *los Estados políticos* y mediante la organización de la propiedad y la producción colectivas, conjuntamente con otros medios que posteriormente serán examinados por el congreso (de la Internacional), la sección de la Alianza emprenderá el estudio de todos los medios provisionales o paliativos que puedan aliviar, al menos en parte, la situación actual de los trabajadores y tratará de llevarlos a la práctica.[12]

El primer problema para el pueblo es su emancipación económica, pues esta engendra directa y necesariamente su emancipación política, a la que sigue la emancipación intelectual y moral. Por eso nos adherimos plenamente a la resolución adoptada por el Congreso de Bruselas de 1867:

> "Reconociendo que por el momento es imposible organizar un sistema racional de educación, el Congreso insta a sus distintas secciones a organizar cursos de estudio que sigan un programa de educación científica, profesional e industrial, o sea, un programa de instrucción integral para remediar tanto como sea posible la falta actual de educación científica, profesional e industrial, comprende perfectamente que debe considerarse condición previa indispensable una reducción de las horas de trabajo".[13]

La Alianza de la cual les hablaré en adelante es completamente diferente de la *Alianza Socialdemócrata Internacional.* No es más una organización internacional; es una sección separada de la Alianza Socialdemócrata de Génova, reconocida en julio de 1869 por el Consejo General como sección regular de la Internacional. … La mejor respuesta que puede dar a nuestros detractores, a quienes se atreven a decir que queremos disolver la Asociación Internacional de Trabajadores son las nuevas reglas:

---

[11] *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, Ed. rusa, Vol. III, pág. 136; Ed. francesa, Vol. I, págs. 34-35.

[12] *Un informe sobre la Alianza*, Ed. rusa, Vol. V, pág. 102; Ed. francesa, Vol. VI, pág. 207.

[13] *Educación Integral*, Ed. rusa, Vol. IV, págs. 62-63; Ed. francesa, Vol. V, pág. 168.

> "… Artículo V. *El ejercicio constante y real de la solidaridad concreta entre los trabajadores de todos los oficios*, incluidos, por supuesto los trabajadores del campo, *es la más firme garantía de su inminente liberación*. Observar esa solidaridad en las manifestaciones de los trabajadores, tanto públicas como privadas, y en su lucha contra el capital burgués será considerado el supremo deber de todo miembro de la sección de la Alianza Socialdemócrata. Cualquier miembro que deje de cumplir con ese deber será expulsado inmediatamente".[14]

Pero, sin dejarse atraer por las voces de sirena de la burguesía y de los socialistas burgueses, (los trabajadores) deben centrar principalmente sus esfuerzos en la resolución del inmenso problema de la *emancipación económica*, que debe ser el origen de todos los demás.[15]

Significación revolucionaria de las huelgas. Las noticias destacadas de los movimientos obreros europeos pueden resumirse en una palabra: *huelgas*. … En la medida en que avanzamos, continúan difundiéndose las huelgas. ¿Qué significa esto? Significa que la lucha entre las clases obreras y el capital se profundiza más y más, que cada día aumenta el caos económico y que marchamos a grandes pasos hacia el final inevitable de ese caos: hacia la revolución social. Con toda seguridad, la emancipación de los trabajadores podría darse sin violencia si la burguesía tuviera por propia iniciativa un 4 de agosto (Se refiere a la fecha en que los nobles y el clero francés sostuvieron en la Asamblea de París la renuncia a sus derechos feudales. Sin embargo, una nueva medida promulgada esa misma noche contema una cláusula que esclavizaba más absolutamente a los campesinos. N. E.), si estuviera dispuesta a renunciar a sus privilegios y a devolver a los trabajadores sus derechos sobre el capital. Pero el egoísmo y la ceguera burgueses son inveterados que uno sería un gran optimista esperando que el problema social pudiera ser solucionado mediante un mutuo entendimiento entre los privilegiados y los desposeídos. Por consiguiente, es más bien del actual exceso de caos de lo que puede esperarse el surgimiento de un nuevo orden social.

---

[14] *Un informe sobre la Alianza*, Ed. rusa, Vol. V, págs. 101-102; Ed. francesa, Vol. VI, pág. 206-207.

[15] *Educación Integral*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 63; Ed. francesa, Vol. V, pág. 168.

La huelga general. Cuando las huelgas comienzan a crecer en alcance e intensidad y se difunden de un lugar a otro, es porque las circunstancias están maduras para una huelga general. Si esta se produjera en este momento, en que el proletariado está profundamente imbuido de ideas de emancipación, solo podría llevar a un gran cataclismo que regenerará a la sociedad. Indudablemente no hemos alcanzado aún ese punto, pero todo nos conduce a él. Solo es necesario que el pueblo esté sobre aviso y que no se deje desplazar, como en 1848, por charlatanes, embaucadores y fantasiosos. Por esta razón es que deberá formar de antemano una organización fuerte y responsable.[16]

Las luchas capacitan a los obreros para la batalla final. ¿Quién no sabe los sufrimientos y sacrificios que cuesta cada huelga a los trabajadores? Pero las huelgas son necesarias; en realidad, son tan necesarias que sin ellas sería imposible impulsar a las masas a la lucha y también sería imposible organizarías. Huelga significa guerra, y las masas solo se organizan en la guerra y debido a ella; esta empuja al trabajador común a salir de su existencia monótona, a romper su aislamiento sin sentido, sin alegría y sin esperanza. La guerra hace que todos los trabajadores se unan en nombre de la misma pasión y de la misma meta; más gráfica y perceptible convence a todos de la necesidad de una organización rigurosa para alcanzar la victoria. Las masas sublevadas son como metal ígneo; se funden en una masa continua que toma forma mucho más fácilmente que el metal en frío, mientras haya buenos operarios que sepan cómo moldearla.

Las huelgas despiertan en las masas todos los instintos sociales y revolucionarios que laten profundamente en el corazón de cada trabajador y que constituyen, por así decirlo, su existencia sociofisiológica. Pero, por lo común, esos instintos son percibidos conscientemente por muy pocos trabajadores, mientras la gran mayoría está aplastada por hábitos serviles y por un espíritu de resignación general. Pero cuando esos instintos, estimulados por la lucha económica, despiertan en las multitudes entusiasmadas, la propaganda de ideas sociales y revolucionarias se vuelve muy fácil, pues ellas son simplemente la expresión más pura de los instintos del pueblo. En la medida en que no correspondan a esos instintos, serán falsas y, en la medida en que sean falsas, serán necesariamente rechazadas por el pueblo. Pero si tales ideas llegan como una expresión honesta de los instintos, si representan *el*

[16] *Organización y huelga general*, Ed. alemana, Vol. II, págs. 50-51; Ed. francesa, Vol. V.

pensamiento genuino del pueblo, pronto embargarán a las multitudes sublevadas y, una vez encontrado el camino, velozmente se encaminarán a su plena realización.[17]

Toda huelga es sumamente valiosa porque amplía y profundiza cada vez más la brecha que separa a la clase burguesa de las masas populares y demuestra así a estas, de la manera más evidente, que sus intereses son absolutamente incompatibles con los intereses de los capitalistas y de los poseedores de la propiedad. Las huelgas son valiosas porque destruyen en la mente de las masas esclavizadas y explotadas la posibilidad de efectuar tratos o arreglos con el enemigo; destruyen de raíz lo que se llama *socialismo burgués*, manteniendo la causa del pueblo libre de cualquier enredo en las combinaciones económicas y políticas de las clases propietarias. No hay medio mejor que una huelga para aislar a los trabajadores de la influencia de la burguesía.[18]

Sí, las huelgas tienen un valor enorme; crean, organizan y forman el ejército de los trabajadores, ejército que está destinado a romper el poder de la burguesía y del Estado y a dar el fundamento de un mundo nuevo.[19]

El movimiento cooperativo. Ustedes saben que hay dos clases de cooperación: la cooperación burguesa, que tiende a crear una clase privilegiada, una especie de nueva burguesía colectiva organizada en una sociedad de accionistas, y la verdadera cooperación, que es la socialista del futuro y que por esa misma razón es prácticamente irrealizable en el presente.[20]

Mientras los socialistas revolucionarios —convencidos de que el proletariado no podrá liberarse bajo el actual orden económico de la sociedad— exigen *la desaparición de esta organización social* y principalmente la abolición de la propiedad hereditaria y personal, *los socialistas burgueses quieren, en cambio, conservar todas las bases principales y esenciales del orden económico existente*, pues sostienen que, incluso bajo este orden y estas condiciones sociales necesarias para el éxito de la civilización burguesa, los trabajadores pueden

[17] *Alianza revolucionaria mundial de la socialdemocracia* (Panfleto en ruso, Berlín, Hugo Steinitz Verlag, 1904, 86, págs.), págs. 77-79.

[18] *Ibíd.*, págs. 79-80.

[19] *Ibíd.*, pág. 86.

[20] *Protesta de la Alianza*, Ed. rusa, Vol. V, pág. 24; Ed. francesa, Vol. VI, págs. 45-46.

liberarse y mejorar sustancialmente si situación material, por obra del poder milagroso de la *libre asociación*.[21]

Por consiguiente, proponen a los trabajadores, como únicos medios de salvación, la formación de mutuales, bancos sindicales y asociaciones cooperativas de productores y de consumidores. Al mismo tiempo, les suplican que no crean en los revolucionarios utópicos, quienes, en verdad, les prometen una *igualdad imposible* y consciente o inconscientemente los arrastran a la ruina y a la perdición definitivas.[22]

Las lecciones de los movimientos cooperativos. La experiencia de veinte años en Inglaterra, Francia y Alemania —la única experiencia prolongada que los movimientos cooperativos pueden invocar como respaldo— ha demostrado por último que el sistema cooperativo, que lleva en sí el germen del orden económico futuro, no es capaz de liberar a los trabajadores bajo las condiciones actuales ni de mejorar siquiera su situación. La famosa asociación de los obreros de Rochdale en Inglaterra, que causó tanto revuelo e impulsó a que en otros países se intentara tantas veces copiarla, terminó por engendrar una nueva burguesía colectiva que no tenía escrúpulos en explotar a los trabajadores que no pertenecían a sus cooperativas.[23]

Los trabajadores ingleses, con su gran sentido práctico, ya llegaron a ver la imposibilidad de concretar el sistema cooperativo bajo las condiciones existentes de predominio del capital burgués en el proceso de producción y en la distribución de la riqueza. Enseñados por la experiencia, los trabajadores más enérgicos y más adelantados (de Inglaterra) se unen actualmente en los llamados sindicatos, formados no con vistas a la organización definitiva de la producción —lo que aún no sería posible, dadas las condiciones existentes— sino a la organización de los trabajadores contra el mundo privilegiado de los "señores bien nacidos".[24]

De las cooperativas a las asociaciones obreras activas. En Alemania hay actualmente cinco mil asociaciones obreras de todo tipo, formadas principalmente por Schulze-Delitzsch, Hirsh, Dunker y otros seguidores de Schulze, y podemos decir —luego de experiencia de tantos años— que el resultado de su existencia es prácticamente nulo. La situación de los obreros alemanes

---

[21] *Alianza revolucionaria mundial de la socialdemocracia*, pág. 20.
[22] *Ibíd*., págs. 21-22.
[23] *Ibíd*., pág. 22.
[24] *Ibíd*., págs. 22-23.

no mejoró ni un ápice; por el contrario, respondiendo a una ley económica determinada, según la cual la pobreza de la clase trabajadora aumenta en la misma medida en que el capital burgués crece y se concentra en menos manos, la situación de los obreros alemanes, y asimismo de los de otros países, ha empeorado considerablemente.[25]

En la actualidad, la inmensa mayoría de los trabajadores alemanes ha dado la espalda a las cooperativas del tipo Schulze-Delitzsch y de Max Hirsh para unirse en gran número a organizaciones activas de lucha, la antigua asociación de Lasalle o la nueva asociación socialdemócrata.[26]

Desde el punto de vista económico, y como resulta evidente ya para todos, el sistema de Schulze-Delitzsch tendía directamente a preservar al mundo burgués contra la tempestad social; en cuanto al punto de vista político, tendía a someter completamente al proletariado a la explotación de la burguesía, en cuyas manos no sería más que un instrumento obediente y estúpido.[27]

La crítica de Lasalle. Contra este doble y burdo engaño se había levantado Ferdinand Lasalle. Le fue fácil demoler el sistema económico de Schulze-Delitzsch y demostrar también la insustancialidad de su sistema político. Nadie sino Lasalle pudo explicar y demostrar tan convincentemente a los obreros alemanes que bajo las condiciones económicas actuales la situación del proletariado no podría mejorar en ningún aspecto; por el contrario, en virtud de la inevitable ley económica, empeoraría de año en año, a pesar de las ventajas efímeras y temporales que las cooperativas pudieran aportar a un número ínfimo de trabajadores.

Al destruir el programa político de Schulze-Delitzsch, Lasalle demostró que toda esa política pretendidamente popular solo tendía a consolidar los privilegios económicos de la burguesía.[28]

En Francia el sistema cooperativo fracasó estrepitosamente.[29]

Ya nadie piensa ni cree más en las cooperativas como medio de salvación y todas las agrupaciones obreras existentes en Francia se encaminan hacia un

[25] *Ibíd.*, pág. 23.
[26] *Ibíd.*, pág. 24.
[27] *Estatismo y anarquía*, Ed. rusa, Vol. I, págs. 289-290.
[28] *Ibíd.*, pág. 290.
[29] *Alianza revolucionaria mundial de la socialdemocracia*, pág. 24.

cambio y a asociarse en una inmensa unión federada para sostener la lucha revolucionaria contra el capital.[30]

Los economistas liberales y los socialistas científicos convienen en su crítica de las cooperativas; convienen en que no pueden resistir la competencia del gran capital. El socialismo pacífico, el socialismo cooperativo burgués, está condenado y en la actualidad prácticamente extinguido. La experiencia demostró que no puede concretarse y con anterioridad también el análisis teórico había demostrado su imposibilidad.

Los economistas serios de dos escuelas opuestas —la escuela liberal y la de los comunistas científicos—, que difieren en todos los puntos y convienen solo en uno, han formulado desde hace mucho tiempo su convicción (una de ellas basándose en la ciencia, es decir, en un estudio riguroso del movimiento cooperativo y del desarrollo de los hechos económicos) de que, bajo la actual organización de la economía social y de la producción de bienes, y el incremento, la concentración y el dominio del capital que deriva necesariamente de esa organización económica, ningún esfuerzo por parte de las agrupaciones obreras será capaz de liberar al trabajo del yugo opresivo del capital; y de que los bancos sindicales, sostenidos únicamente por los exiguos ahorros de los trabajadores, nunca serán capaces de resistir la competencia de los poderosos bancos burgueses, internacionales y oligárquicos.

También llegaron —hace mucho tiempo— a la conclusión de que frente al sostenido aumento de la oferta de mano de obra y de estómagos hambrientos (incremento que se acelera como resultado de la concentración del capital en menos manos y de la consiguiente proletarización de las capas bajas e inclusive de las capas medias de la burguesía), los trabajadores, para escapar a la muerte por inanición, están obligados a competir entre sí, llevando los salarios hasta el límite mismo de subsistencia; por lo tanto, todas las agrupaciones obreras cooperativas, al disminuir los precios de los principales artículos de sus listas, deben necesariamente reducir la escala de salarios, empeorando así la situación de los trabajadores.

Los economistas han demostrado, asimismo, que las asociaciones de productores dan resultado solo en aquellas ramas de la industria todavía no acaparadas por el gran capital, pues ninguna asociación obrera puede competir con este en la producción en gran escala. Y en la medida en que el gran capital,

[30] *Ibíd.*, pág. 25.

por una necesidad que le es inherente, hace lo posible por lograr el control exclusivo de todas las ramas de la industria, el destino final de las asociaciones de productores será el mismo que el de la pequeña y media burguesía: la miseria general y el esclavizado sometimiento al capital oligárquico burgués y la absorción de cualquier tipo de propiedad pequeña o mediana por la gran propiedad, patrimonio de unos pocos cientos de afortunados en toda Europa.[31]

La ley de hierro de los salarios. La libertad de explotar el trabajo del proletariado —*obligado* a venderse al capital al precio más bajo posible, obligado no por una ley política o civil cualquiera sino por la amenaza del hambre— no teme la competencia de las asociaciones de trabajadores —ya sea de productores o de consumidores, o de mutuales de crédito— por la simple razón de que las asociaciones de trabajadores, reducidas a sus propios medios, nunca serán capaces de reunir el capital necesario para luchar contra el capital burgués.[32]

Las sociedades de consumidores, organizadas en pequeña escala, pueden contribuir a mejorar el penoso destino de los trabajadores, pero apenas comiencen a crecer, apenas logren bajar los precios de los artículos de primera necesidad, traerán como consecuencia inevitable una caída en la escala de salarios.[33]

Alianzas políticas y colaboración entre clases. ¿A qué precio? La confianza produce unión y la unión crea poder. Estas son verdades que nadie intentará negar, pero para que puedan imperar son necesarias dos cosas: es necesario que la confianza no se convierta en locura y que la unión, sincera igualmente para todos, no se vuelva una ilusión, una falsedad o una explotación hipócrita. Es necesario que todas las partes unidas olviden completamente —no para siempre, por supuesto, sino durante el lapso de su unión— sus intereses particulares —esos intereses y propósitos que las dividen en épocas normales— y que se encaminen hacia un propósito común.

¿Si no fuera así, cuál sería el resultado posible? El partido sincero se convertiría por fuerza en víctima incauta del menos sincero; sería sacrificado

[31] *Ibíd.*, págs. 29-31.

[32] *Consideraciones filosóficas*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 238; Ed. francesa, Vol. V, pág. 61.

[33] *Carta abierta a mis amigos de Italia*, Ed. rusa, Vol. V, pág. 204; Ed. francesa, Vol. VI, pág. 406.

no por el triunfo de la causa común sino en detrimento de ella y solo se beneficiaría el partido que hubiera explotado hipócritamente esa unión.[34]

¿Para que la unión sea factible y verdadera, acaso no es preciso que el propósito que une a las partes sea el mismo? ¿Y es eso lo que ocurre ahora? ¿Puede decirse que el proletariado y la burguesía quieran exactamente la misma cosa? En absoluto.[35]

Es evidente que el sector socialista revolucionario del proletariado no puede aliarse con ninguna facción de la política burguesa, ni siquiera con la facción más progresista, sin convertirse inmediatamente, aun en contra de su voluntad, en un instrumento de esa política.[36]

Si la burguesía y el proletariado francés persiguen propósitos no solamente distintos sino completamente opuestos, ¿por qué milagro podría establecerse entre ellos una unión sincera y verdadera? Resulta manifiesto que esa conciliación tan alabada y ardientemente defendida no será más que una completa mentira. Fue esa mentira la que destruyó a Francia; ¿puede esperarse que la misma mentira la vuelva a la vida? Por más que esa división sea condenada, no dejará de existir en los hechos. Y como existe, como está condenada a existir por la misma naturaleza de las cosas, sería infantil —y hasta mortal—, desde el punto de vista de la salvación de Francia, negarla y no reconocer abiertamente su existencia. Y además, como la seguridad de Francia exige la unión, el olvido, el sacrificio de todos los intereses, de todas las ambiciones y diferencias personales, olviden y sacrifiquen, tanto como sea posible, todas las diferencias partidistas, pero en nombre de una salvación purificada de todo tipo de ilusiones, pues estas serían funestas; busquen la unión únicamente con quienes quieran tan seria y apasionadamente como ustedes salvar a Francia *a cualquier precio*.[37]

¿Cuándo debe enfrentarse un gran peligro, no es mejor marchar contra él en pequeño número pero con la certeza de mantenerse unidos en la lu-

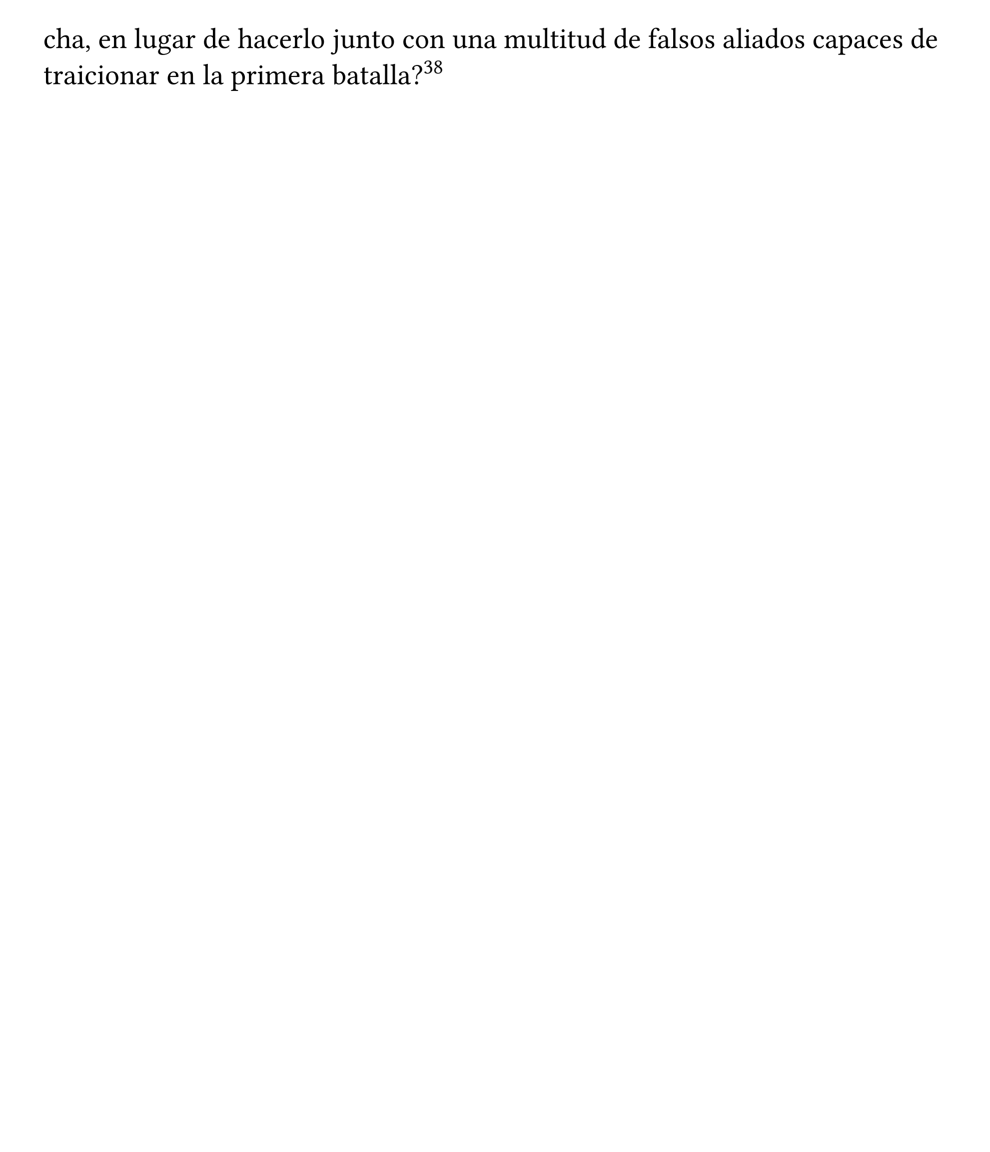
[34] *El Imperio knoutogermánico y la revolución social*, Ed. rusa, Vol. II, págs. 20-21; Ed. francesa, Vol. II, págs. 292-293.

[35] *Ibíd.*, rusa, pág. 21; francesa, pág. 293.

[36] *Protesta de la Alianza*, Ed. rusa, Vol. V, pág. 16; Ed. francesa, Vol. VI, pág. 33.

[37] *El Imperio knoutogermánico y la revolución social*, Ed. rusa, Vol. II, pág. 22; Ed. francesa, Vol. II, págs. 294-295.

cha, en lugar de hacerlo junto con una multitud de falsos aliados capaces de traicionar en la primera batalla?[38]



[38] *Ibíd.*, rusa, págs. 22-23; francesa, pág. 95.

6. Los Jacobinos de 1870 temieron la anarquía revolucionaria

... La administración imperial (de la Francia napoleónica de 1870) no podía ser destruida de un soplo, pues hubiera sido imposible reemplazarla inmediatamente por otra. Si eso se intentara hoy, sobrevendría —en medio de un terrible peligro— un período más o menos prolongado durante el cual Francia se encontraría sin administración y por consiguiente sin vestigios de gobierno, período en el que el pueblo francés, abandonado completamente a sí mismo, sería víctima del más completo caos. Eso nos parecería muy bien a nosotros, los socialistas revolucionarios, pero no entra en los planes de los jacobinos, partidarios sin igual del Estado.[1]

Para evitar este mal, Gambetta no dudará en enviar a todos los departamentos (las provincias francesas) procónsules, delegados extraordinarios dotados de plenos poderes.[2]

Origen de la fuerza revolucionaria de los jacobinos de 1793. Para tomar medidas extraordinarias en bien de la seguridad pública, para tener el poder de crear fuerzas nuevas, de insuflar una provechosa energía a una administración corrompida y a un pueblo alejado de toda iniciativa, es necesario poseer eso que la burguesía de 1792—1793 tenía en gran medida y de lo que carece absolutamente la burguesía actual, incluso entre sus representantes más radicales, los republicanos de hoy. Para hacer todo eso es necesario poseer una mente revolucionaria, voluntad y energía revolucionarias; es necesario tener el demonio dentro del cuerpo...

Aparte de esas cualidades personales, que ponían una marca verdaderamente heroica sobre los hombres de 1973, el éxito de los comisarios del gobierno de la Convención Nacional de Jacobinos se debió a que la conven-

[1] *Consideraciones filosóficas*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 146; Ed. francesa, Vol. II, págs. 182-193.

[2] *Ibíd.*, rusa, pág. 148; francesa, pág. 186.

ción en sí misma era genuinamente revolucionaria y a que, para excluir a la burguesía liberal, ordenó a todos los procónsules enviados a las provincias basarse, siempre y dondequiera que estuvieran, en el pueblo mismo.[3]

Los comisarios de la Gran Revolución. El antagonismo entre la revolución burguesa y la revolución popular aún no existía en 1793; no existía en la conciencia del pueblo ni tampoco en la conciencia de la burguesía. La experiencia histórica no había puesto aún de manifiesto la verdad eterna de que la libertad de toda clase privilegiada —incluida, por supuesto, la de la burguesía— se funda esencialmente en la esclavitud económica del proletariado. Esa verdad ha existido siempre como hecho, como consecuencia real, pero entonces estaba oscurecida por otros hechos y encubierta por tantos intereses y tantas tendencias históricas (en particular tendencias religiosas, nacionales y políticas) que todavía no aparecía claramente para la burguesía —que seguía invirtiendo dinero en empresas ni para el proletariado— a quien la burguesía seguía explotando.

La burguesía y el proletariado han sido siempre, sin tener conciencia de ello, enemigos naturales, eternos, y debido a esa ignorancia atribuyeron, la burguesía, sus temores, y el proletariado, sus infortunios, a causas ficticias y no a su antagonismo real. Creyeron ser amigos y debido a esa creencia marcharon juntos contra la monarquía, contra la nobleza y contra los sacerdotes. Eso fue lo que dio a los revolucionarios burgueses de 1793 su gran poder. No solamente no temieron desatar las pasiones populares sino que las fomentaron por todos los medios a su disposición, considerándolas única camino para salvar al país y salvarse a sí mismos de la reacción interna y del ataque exterior.

Cuando un comisario extraordinario, nombrado por la Convención, llegaba a una provincia, nunca se dirigía a la gente importante de esa región ni a los revolucionarios de guante blanco; se dedicaba a los *sansculottes*, al populacho, y de este dependía para poner en práctica, contra la voluntad de los aristócratas y de los revolucionarios bien alimentados, los decretos de la Convención. Lo que hacían esos comisarios, pues, no tendía a una centralización o a formar una nueva administración; pretendían verdaderamente suscitar un movimiento popular.

[3] *Ibíd.*, rusa, pág. 149; francesa, págs. 186-187.

Generalmente, no iban a una provincia con la intención de imponer dictatorialmente la voluntad de la Convención Nacional. Eso sucedía rara vez, cuando entraban en provincias que eran unánime y decididamente hostiles y reaccionarias, y en tales casos no iban solos sino acompañados por tropas que agregaban a su elocuencia cívica el argumento de las bayonetas. Pero lo más usual era que fueran solos, sin llevar ni un soldado para apoyarlos, y que buscaran apoyo en las masas, cuyo instinto invariablemente coincidía con las ideas de la Convención.

Lejos de restringir la libertad de los movimientos populares por temor a la anarquía, los comisarios trataron de fomentarlos por todos los medios. Lo primero que hacían era formar un club del pueblo donde todavía no existiera uno; por ser verdaderos revolucionarios descubrían fácilmente a sus pares y los unían para avivar las llamas revolucionarias, para fomentar la anarquía, para levantar a las masas y *organizar en una línea revolucionaria* esa anarquía popular. La organización revolucionaria era la única administración y la única fuerza ejecutiva de que disponían los comisarios extraordinarios para revolucionar y conmover a las provincias.[4]

Tal fue el verdadero secreto del poder de esos gigantes de la revolución a quienes los pigmeos jacobinos de nuestra época admiran sin haber logrado aproximarse a ellos.[5]

Al igual que en 1792, Francia solo puede ser salvada de los prusianos mediante un gran levantamiento del pueblo. Lo único que puede salvar a Francia ante los terribles y mortales peligros que la amenazan actualmente es *un levantamiento salvaje espontáneo, imponente, apasionadamente violento, anárquico y destructivo de las masas del pueblo en toda Francia.*[6]

Enfoque revolucionario de los campesinos. Creo que justamente hoy en Francia —y probablemente también en otros países— existen solo dos clases capaces de un movimiento semejante: *la de los obreros y la de los campesinos.* Que no sorprenda que hable de los campesinos. Los campesinos, inclusive los de Francia, pecan únicamente por ignorancia y no porque carezcan de temperamento. No han abusado de su vida, ni siquiera la han usado, no han sufrido el efecto perjudicial de la civilización burguesa, la cual los afectó solo

[4] *Ibíd.*, rusa, págs. 150-151; francesa, págs. 188-189.
[5] *Ibíd.*, rusa, pág. 151; francesa, pág. 190.
[6] *Ibíd.*, rusa, pág. 169; francesa, pág. 215.

superficialmente y por ello conservan el temperamento enérgico y la naturaleza del pueblo. La propiedad y el amor, no a los placeres sino a la usura, las ha hecho bastante egoístas, pero no han anulado su odio instintivo hacia los "señores bien nacidos" y sobre todo hacia los terratenientes burgueses, que gozan de la renta de la tierra sin producirla con su trabajo. Además, los campesinos son profundamente patriotas y nacionalistas y han hecho un culto de la tierra, pues tienen pasión por ella; yo creo que nada sería más fácil que incitarlos contra los invasores extranjeros que quieren arrebatar a Francia dos de sus más grandes provincias.[7]

Es evidente que para levantar a los campesinos, ganándose su voluntad, es necesario usar mucha prudencia; es necesario cuidare, al hablarles, de formular ideas y de emplear frases que ejercen sobre los trabajadores urbanos un efecto todopoderoso pero que, por haberles llegado a los campesinos por intermedio de reaccionarios de todo tipo (desde grandes terratenientes a funcionarios estatales y sacerdotes) que se las hicieron odiosas y amenazantes, producen sobre ellos un efecto opuesto al que pretenden. No, al hablarles a los campesinos se debe usar el lenguaje más simple, las palabras que mejor correspondan a sus instintos y a su comprensión.

En aquellos pueblos donde existe como prejuicio y hábito ferviente el amor platónico y ficticio al Emperador (Napoleón III), no se debe siquiera hablar contra el Emperador. Es necesario *socavar en los hechos* el poder del Estado y del Emperador, pero sin hacer nada contra él. Creo que minando la influencia, la organización oficial y, en la medida de lo posible, destruyendo las personas que actúan como funcionarios del Emperador —alcaldes, jueces de paz, sacerdotes, gendarmes y jefes de la policía locales— será posible, como en el alzamiento de septiembre, levantar a los campesinos. Es necesario decirles que los prusianos deben ser expulsados de Francia —esto lo comprenderán perfectamente porque son patriotas— y que para lograrse deben armarse, organizarse en batallones de voluntarios y marchar contra los invasores.

Pero antes de que comiencen a hacerlo también es necesario que, siguiendo el ejemplo de las ciudades —que se han desembarazado de sus parásitos explotadores y que han encargado la tarea de la defensa a los hijos del pueblo, a los trabajadores—, los campesinos se libren asimismo de los señores que los explotan, los deshonran y cultivan la tierra con mano de obra asalariada y

[7] *Ibíd.*, rusa, págs. 169-170; francesa, págs. 216-217.

no con sus propias manos. Por lo tanto, es esencial impulsarlos a oponerse obstinadamente a los nobles del pueblo, a los funcionarios y, si fuera posible, al mismo clero. Déjeselos apoderarse de lo que quieran en la Iglesia y de las tierras que pertenecen a la Iglesia —si es que las posee— déjeselos que tomen posesión de las tierras que pertenecen al Estado y también de los fundos de los grandes terratenientes.

Y luego será necesario decirles a los campesinos que, como en todas partes los pagos se han suspendido, ellos también deben suspender sus pagos —pagos de deudas privadas, impuestos y amortizaciones— hasta que haya sido establecido un perfecto orden; que de otra manera todo el dinero pasará a manos de los funcionarios que lo retendrán, o a manos de los prusianos. Hecho esto, déjeselos organizarse, unirse según los principios de la federación, pueblo con pueblo y también con las ciudades, para brindarse mutua ayuda y defenderse juntos tanto de los prusianos externos como internos.[8]

La lucha de clases librará al campesinado de sus prejuicios políticos. En este punto surge un interrogante: la revolución de 1792 y 1793 pudo dar a los campesinos —no gratis sino a precios muy bajos— los fundos de la nación, o sea, las tierras pertenecientes a la Iglesia y a los emigrantes nobles, las que habían sido confiscadas en su totalidad por el Estado. Pero ahora —se argumentará— la revolución no tiene nada para darle a los campesinos. ¿Es esto verdad? ¿Acaso la Iglesia y las órdenes religiosas no se han hecho nuevamente ricas debido a la tolerancia criminal de la monarquía legitimista y, sobre todo, del Segundo Imperio?

Ciertamente, la mayor parte de su riqueza ha sido prudentemente resguardada, en previsión de posibles revoluciones. La Iglesia, si bien preocupada siempre por asuntos celestiales, nunca dejó de lado sus intereses materiales (siendo famosa por sus astutas especulaciones económicas) y, sin duda, ha colocado la mayor parte de sus bienes terrenales —que continúa acrecentando día a día para mayor bien de los pobres y desafortunados— en todo tipo de empresas comerciales, industriales y bancarias, como así también en títulos privados de todos los países.

Por lo tanto, produciría una verdadera bancarrota universal —que llegará como consecuencia inevitable de una revolución social universal— privar a la Iglesia de esa riqueza que hoy constituye el principal instrumento de su

[8] *Ibíd.*, rusa, págs. 170-171; francesa, págs. 216-218.

poder, desgraciadamente un poder todavía formidable. Y sigue siendo no menos verdadero que la Iglesia posee actualmente, en especial en las provincias del sur de Francia, inmensos fundos y edificios, así como ornamentos y platería que representan verdaderos tesoros en oro, plata y piedras preciosas. Bien, todo eso puede y debe confiscarse, y no en beneficio del Estado sino en beneficio de las comunas.[9]

Esta es, pues, según mi parecer, la única forma efectiva de influir sobre los campesinos en dos direcciones —la defensa del país contra la invasión prusiana y la destrucción del aparato estatal en las comunas rurales, donde se encuentran sus principales raíces— y consecuentemente hacia la revolución social.

Solo mediante este tipo de propaganda, solo mediante una revolución social así comprendida, puede uno luchar contra el espíritu reaccionario de los pueblos, puede uno lograr superarlo y transformarlo en un espíritu revolucionario.

Las supuestas simpatías bonapartistas de los campesinos franceses no me alarman. Tales simpatías son simplemente síntomas superficiales del instinto socialista desviado por la ignorancia y explotado por la malicia, una enfermedad de piel que cederá al heroico tratamiento del socialismo revolucionario. Los campesinos no se van a deshacer de sus tierras, de su dinero ni de su vida para conservar el poder de Napoleón III, pero de buen grado darán, para ese fin, la vida y la propiedad de otros, pues detestan a esos otros. Abrigan el odio supremo —totalmente socialista— de los hombres de trabajo contra los hombres del ocio, contra los "señores bien nacidos".[10]

El antagonismo entre los campesinos y los trabajadores urbanos se debe a un error. Si queremos ser prácticos, si, cansados de ilusiones, resolvemos luchar de la forma más seria para efectuar una revolución, tendremos que comenzar por liberarnos nosotros mismos de muchos prejuicios burgueses, doctrinarios, que el proletariado urbano tomó, por desgracia, en gran medida, de la burguesía. El obrero de la ciudad, más evolucionado que el campesino, a menudo desdeña a este y habla de él con un desprecio completamente burgués. Nada es más irritante que el desdén; por eso los campesinos responden

---

[9] *El Imperio knoutogermánico y la revolución social*, Ed. rusa, Vol. II, págs. 61—62; Ed. francesa, Vol. II, págs. 351-352.

[10] *Consideraciones filosóficas*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 171; Ed. francesa, Vol. II, pág. 219.

con odio al desprecio de los trabajadores industriales. Y eso es una gran desgracia, pues el desprecio y el odio dividen al pueblo en dos campos, y cada uno de ellos paraliza y socava al otro. Entre esos dos partidos no existen en realidad intereses opuestos; existe solo un inmenso y perjudicial malentendido que debe ser allanado a cualquier precio.[11]

El socialismo más esclarecido, más civilizado, de los trabajadores urbanos —un socialismo que por esa misma circunstancia adquiere cierto carácter burgués— desdeña y menosprecia el socialismo de los campesinos —natural, primitivo y mucho más salvaje— y, como desconfía de este, trata siempre de coartarlo, de oprimirlo en nombre de la igualdad y de la libertad, y esto lleva a los campesinos a confundir el socialismo urbano con el espíritu burgués de las ciudades. Los campesinos miran al trabajador industrial como un lacayo burgués o como un soldado de la burguesía; por esta razón desprecian y detestan al trabajador urbano como tal. Lo odian hasta el punto de convertirse ellos mismos en sirvientes y ciegas herramientas de la reacción.

Ese es el antagonismo fatal que ha paralizado hasta ahora los esfuerzos revolucionarios de Francia y de Europa. Todo el que quiera el triunfo de la Revolución Social debe primero disipar ese antagonismo. Como los dos campos se hallan divididos solo por una incomprensión, es necesario que uno de ellos tome la iniciativa de explicar y conciliar. La iniciativa debe pertenecer al sector más esclarecido, o sea, a los trabajadores urbanos. Para lograr esa conciliación, ellos deben ser los primeros en aclararse a sí mismos las razones que tienen contra los campesinos. ¿Cuáles son sus principales motivos de queja?[12]

Existen tres motivos: el primero, que los campesinos son ignorantes, supersticiosos y fanáticos que se dejan conducir por los sacerdotes; el segundo, que los campesinos son fieles al Emperador; y el tercero, que los campesinos son partidarios fervientes de la propiedad individual.

Ignorancia del campesinado. Es cierto, los campesinos franceses son crasamente ignorantes. ¿Pero, es culpa de ellos? ¿Se ha preocupado alguien de proporcionarles escuelas? ¿Y es su ignorancia una razón para despreciarlos y maltratarlos? Si así fuera, ¿los burgueses —que son sin duda más cultos que los trabajadores industriales— tendrían el derecho de despreciar y maltratar

[11] *Ibíd.*, rusa, pág. 173.

[12] *Ibíd.*, págs. 173-174.

a estos? (y conocemos un número considerable de burgueses que así lo creen y que fundan en su superioridad intelectual el derecho de dominar a los trabajadores y de exigirles sometimiento). Pero lo que constituye la grandeza de los trabajadores ante la burguesía no es su educación —en verdad muy escasa— sino su instinto y su sentido de justicia. ¿Pero, acaso los campesinos carecen de ese instinto de justicia? Observen bien y encontrarán entre ellos ese mismo instinto, aunque se manifiesta de distintas formas. Encontrarán junto a la ignorancia un profundo sentido común, una admirable perspicacia y esa energía para el trabajo que representa el honor y la salvación del proletariado.[13]

El fanatismo religioso de los campesinos debe ser superado mediante correctas tácticas revolucionarias. Los campesinos, dicen ustedes, son supersticiosos y fanáticos y se dejan conducir por los sacerdotes. Su superstición es producto de su ignorancia, fomentada sistemática y artificialmente por todos los gobiernos burgueses. Por otra parte, los campesinos no son tan supersticiosos y fanáticos como ustedes los consideran; sus mujeres son así. ¿Pero, acaso las mujeres de los trabajadores urbanos están enteramente libres de las supersticiones y de las doctrinas de la religión católica romana?

En cuanto a la influencia de los sacerdotes, es solo superficial; los campesinos siguen a los sacerdotes en la medida que lo exija la paz del hogar y en la medida que ello no vaya contra sus intereses. Su superstición religiosa no evitó que después de 1789 compraran las propiedades de la Iglesia que habían sido confiscadas por el Estado, a pesar de los anatemas lanzados por aquella tanto contra los compradores como contra los vendedores de esas propiedades. De aquí se deduce que para destruir definitivamente la influencia de los sacerdotes en los pueblos la revolución debe hacer solo una cosa: ubicar los intereses de los campesinos en una posición tal que choquen necesariamente con los intereses de la Iglesia.[14]

Realismo y sectarismo en la lucha contra la religión. Siempre me disgustó tener que escuchar no solo de revolucionarios jacobinos sino también de socialistas formados en la escuela de Blanqui —e inclusive de algunos de nuestros amigos íntimos indirectamente influidos por esa escuela— pregonar la idea totalmente antirrevolucionaria de que la futura república deberá

[13] *Ibíd.*, pág. 174.

[14] *Ibíd.*, págs. 174-175.

abolir por decreto todos los cultos públicos y asimismo disponer la expulsión violenta de todos los sacerdotes. Para comenzar, soy *enemigo absoluto de una revolución por decreto*, pues esta no sería más que la aplicación de la idea de "un Estado revolucionario" y un corolario de ella; es decir, *una reacción encubierta por apariencias revolucionarias*, el único sistema efectivo, coherente y verdadero. El sistema autoritario del decreto, al pretender *imponer* la libertad y la igualdad, las destruye. *El sistema anarquista de la acción las convoca y las origina necesariamente*, sin la intervención de ningún tipo de violencia autoritaria u oficial. El primero conduce irremediablemente al triunfo final de una reacción abierta. El segundo asienta la revolución sobre un fundamento natural e inamovible.[15]

La religión no puede ser combatida mediante un decreto revolucionario. Por consiguiente, tomando este ejemplo, diremos que si la abolición de los cultos religiosos y la expulsión de los sacerdotes fueran decretados por ley, podríamos estar seguros de que hasta el campesino menos religioso se alzaría en defensa del culto proscrito y de los sacerdotes expulsados. Tal vez lo hicieran por simple espíritu de contradicción o por un sentimiento legítimo y natural —sentimiento que es el fundamento de la libertad—, surgido en el corazón de todo hombre ante una medida impuesta, aunque esta haya sido tomada en nombre de la libertad. Uno puede estar seguro, pues, de que si las ciudades cometen la locura de *decretar* la abolición de los cultos religiosos y la expulsión de los sacerdotes, los campesinos se pondrán de parte de los sacerdotes, se alzarán contra las ciudades y se convertirán en un terrible instrumento en manos de la reacción.

¿Se desprende de esto que deba bajarse a los sacerdotes el ejercicio pleno de su poder? En absoluto. Es necesario combatirlos más enérgicamente, no porque sean sacerdotes ni porque sean ministros de la religión católica romana, sino *porque son agentes prusianos.* Tanto en los pueblos como en las ciudades, no deben ser las autoridades revolucionarias —ni aun cuando se trate de un comité revolucionario de seguridad pública— las que derriben a los sacerdotes. *Debe ser la propia masa* (los obreros de las ciudades y los campesinos de los pueblos) la que emprenda la acción contra los sacerdotes, mientras las autoridades revolucionarias aparentemente los protejan en nombre del respeto por la libertad de conciencia. Copiemos la sabiduría de

[15] *Ibíd.*, págs. 175.

nuestros adversarios. Observemos cómo, por ejemplo, todos los gobiernos se explayan sobre la libertad, mientras son totalmente reaccionarios en sus acciones. Dejen que las autoridades revolucionarias sean parcas en sus frases, pero, usando un idioma tan moderado y pacífico como sea posible, permítaseles que *realicen* la revolución.[16]

En tiempos de revolución los hechos cuentan más que las teorías. Esto es completamente opuesto a lo que ha estado haciendo hasta ahora las autoridades revolucionarias en todos los países. Muy a menudo han demostrado el mayor vigor y la mayor capacidad revolucionaria en su lenguaje, mientras sus actos eran moderados o incluso totalmente reaccionarios. Puede decirse que *el vigor de su lenguaje les ha servido* —en muchos casos— *como una máscara para engañar al pueblo, para encubrir la debilidad y la inconsistencia de sus actos.* Existen personas, sobre todo la pretendida burguesía revolucionaria, que por proferir algunas frases exaltadas creen estar haciendo la revolución y, una vez que han pronunciado esas frases —y precisamente por ello—, consideran lícito arrojarse a la acción, demostrando entonces una inevitable incoherencia y entregándose a actos puramente reaccionarios. Nosotros, que somos verdaderamente revolucionarios, debemos actuar de una manera completamente opuesta. Hablemos menos de revolución y hagamos mucho más. Dejemos a los otros la tarea de desarrollar teóricamente los principios de la revolución social y contentémonos con aplicar ampliamente esos principios; *concretémoslos en hechos.*[17]

Aquellos que me conocen bien entre nuestros aliados y amigos tal vez se asombren de que yo use este lenguaje, después de haber trabajado tanto en la elaboración teórica y habiéndome mostrado siempre tan celoso y feroz guardián de los principios revolucionarios. Pero los tiempos han cambiado. Un año atrás estábamos preparándonos para una revolución, inminente para algunos, menos próxima para otros; hoy, aunque ciega diga lo contrario, estamos en medio de una revolución. Entonces, resulta absolutamente necesario mantener el elevado nivel de los principios teóricos y presentarlos en toda su pureza para formar una organización, tal vez pequeña en número, pero compuesta por personas consagradas entera, sincera y fervientemente a los ideales revolucionarios.

[16] *Ibíd.*, pág. 175-176.

[17] *Ibíd.*, 176.

Ahora ya no urge reclutar gente para ese grupo. Hemos logrado, bien o mal, formarlo y, aunque es pequeño respecto de la cantidad de personas que lo integran, es inmenso respecto de las grandes masas populares a las que representa. Ahora todos debemos embarcarnos en la violenta oleada revolucionaria y de aquí en adelante deberemos difundir nuestros principios no a través de palabra sino *a través de acciones, pues esa es la forma de propaganda más popular, más poderosa e irresistible*. Guardemos silencio sobre nuestros principios cuando así lo requiera la prudencia; cuando nos lo exija nuestra temporaria impotencia ante una fuerza enemiga, *pero seamos despiadadamente coherentes en nuestras acciones*. En ello reside la salvación de la revolución.[18]

[18] *Ibíd*., págs. 176-177.

7. La revolución por decreto está destinada al fracaso

La razón principal por la cual todas las autoridades revolucionarias del mundo han logrado tan poco en el camino hacia la revolución *es que siempre han querido crear la revolución por sí mismas, por su propio poder*, circunstancia que nunca deja de provocar dos graves consecuencias.

En primer lugar, se restringe fuertemente la actividad revolucionaria, pues hasta a las autoridades revolucionarias más inteligentes, más enérgicas y más sinceras les es imposible abarcar simultáneamente la inmensa cantidad de problemas e intereses que agitan a la revolución. Toda dictadura (ya sea individual o colectiva, en la medida en que esté en manos de uno o de varios funcionarios) es necesariamente demasiado circunscrita, demasiado ciega e incapaz de alcanzar la profundidad de la vida del pueblo o de comprender su alcance, así como al navio de altura más grande y poderoso le es imposible medir la profundidad y la extensión del océano. En segundo lugar, todo acto de una autoridad oficial, impuesta legalmente, despierta inevitablemente en las masas un sentimiento de rebeldía, una legítima contrarreacción.

¿Qué deben hacer las autoridades revolucionarias —y trataremos de tener las manos posibles— para organizar y extender la revolución? Impulsar a las masas a la acción; este debe ser su objetivo y no las autoridades mismas, por decreto revolucionario. No deben tratar de imponer al pueblo ninguna organización, sino más bien tratar de que este se dé organizaciones autónomas. Esto puede lograrse obteniendo influencia sobre los individuos más inteligentes y avanzados, que tengan ascendiente en cada localidad, de manera que esas organizaciones coincidan con nuestros principios tanto como sea posible. En esto reside todo el secreto de nuestro triunfo.[1]

[1] *Consideraciones filosóficas*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 177; Ed. francesa, Vol. II, págs. 227-228.

No debe copiarse el jacobismo de 1793. ¿Quién duda de que ese trabajo esté lleno de inmensas dificultades? ¿Acaso alguien piensa que la revolución es un juego de niños y que puede llevarse a cabo sin superar innumerables obstáculos? Los revolucionarios de nuestros días nada —o muy poco— pueden encontrar de guía en las tácticas y procedimientos revolucionarios de los jacobinos de 1793. La rutina revolucionaria los llevaría a la ruina. Deben actuar sobre la base de la experiencia vivida; deben crear todo de nuevo.[2]

El apego del campesinado a la propiedad no es un obstáculo seria para la revolución. Vuelvo ahora al tema del campesinado. Ya he dicho que el pretendido apego del campesinado al emperador no me asusta. No se trata de un apego profundo ni real. Es simplemente una manifestación negativa de su odio contra la clase media propietaria y contra la burguesía urbana. Esa adhesión, por consiguiente, no puede significar mucho en el camino de la revolución social.

El argumento principal y definitivo de los trabajadores urbanos contra el campesinado es la avaricia de este, su craso egoísmo, su adhesión a la propiedad individual de la tierra. Los trabajadores que dirigen estos reproches al campesinado deberían preguntarse: ¿quién no es egoísta? ¿Quién, en la sociedad actual, no se aferra a la pequeña propiedad que logró adquirir y que le garantiza —ante el caos económico reinante y ante el egoísmo de su prójimo— su propia existencia y la de los suyos?

Los campesinos no son comunistas, eso es completamente cierto. *Temen, odian, a los partidarios de la división de la propiedad*, pues tienen algo para mantenerse, al menos en su imaginación es un gran poder generalmente subestimado por la sociedad. Los obreros, cuya gran mayoría no tienen ninguna propiedad, se hallan infinitamente más inclinados hacia el comunismo y eso es muy natural. El comunismo de los obreros es tan natural como el individualismo de los campesinos; nada hay aquí que merezca elogio, por una parte, o desprecio por otra. Ambos, con sus ideas, con sus sentimientos, son producto de medios diferentes. Y, por otra parte, ¿son comunistas todos los trabajadores urbanos?

La importancia de emplear tácticas correctas con los campesinos. No hay necesidad de quejarse, de despreciar o de desdeñar a los campesinos. *En cambio, es necesario establecer una línea de conducta que anule la dificultad*

[2] *Ibíd.*, rusa, págs. 177-178.

para convertirlos y que no solo evite que su individualismo los arroje al bando de la reacción sino que además los haga útiles para el triunfo de la revolución.[3]

Recuerden, queridos amigos, y repítanse cien veces, mil veces por día, que la adopción de esa línea de conducta depende el resultado de la revolución, la victoria o el fracaso.

El error revolucionario dirigido contra los campesinos sería fatal para la revolución. Estarán de acuerdo conmigo en que ya no queda tiempo para convertir a los campesinos por medio de la propaganda teórica. Solo existe entonces, aparte de los medios que ya he propuesto, *el terrorismo de las ciudades contra los pueblos*. Esa medida excelente es estimada por todos nuestros amigos, los obreros de los grandes centros de Francia, quienes no comprenden y ni siquiera sospechan que han tomado ese instrumento de revolución —iba a decir de reacción— del arsenal del jacobismo revolucionario y que si nunca tienen la desgracia de aprovecharse de ello, se destruirán a sí mismos y lo que es más habrán destruido la propia revolución. ¿Pues, cuál sería la consecuencia inevitable y fatal de esa táctica? Simplemente, que toda la población rural, los diez millones de campesinos, se pasarían al bando de la reacción, reforzándola con sus masas imponentes e invencibles.[4]

En esto, como en muchos otros sentidos, considero la invasión prusiana como un elemento venturoso para Francia y para la revolución social mundial. Si esa invasión no hubiera tenido lugar y si la revolución en Francia se hubiera producido sin su concurso, los socialistas franceses habrían intentado nuevamente, por su propia cuenta y riesgo, llevar a cabo una revolución para apoderarse del Estado. Eso sería completamente insensato, sería un paso fatal en lo que concierne al socialismo, pero seguramente los socialistas lo hubieran intentado, tanto se hallan imbuidos de los principios del jacobismo.

Por consiguiente, entre otras medidas de seguridad pública decretadas por una convención de delegados urbanos, tratarían de *imponer* el comunismo o el colectivismo a los campesinos. Harían que toda la masa de campesinos se rebelara y armara contra ellos, y para aplastar el alzamiento se verían obligados a recurrir a un gran despliegue de fuerzas militares, bien organizadas y disciplinadas. En resumen, proporcionarían un ejército a la reacción y darían origen, crearían en su propio seno, una casta de militares reaccionarios,

---

[3] *Ibíd.*, pág. 178.

[4] *Ibíd.*, pág. 179.

de generales ambiciosos. Con la máquina estatal así fortalecida, pronto tendrían un conductor para esa máquina: un dictador, un emperador. Todo esto sucedería fatalmente, pues está en la lógica de las cosas —no en la fantasía caprichosa del individuo— y esa lógica nunca se equivoca.[5]

Afortunadamente, las mismas circunstancias abrirán los ojos a los trabajadores urbanos y los obligarán a desechar el fatal sistema heredado de los jacobinos. Uno debería estar loco para desear volver, bajo las condiciones actuales, al terrorismo contra los campesinos. Si los campesinos se levantaron hoy contra las ciudades, estas, y Francia con ellas, se hundirían en la ruina… En la situación existente, el empleo del terrorismo —método tan estimado por los jacobinos— de ha vuelto obviamente imposible. Y los trabajadores franceses que no conocen otros métodos se hallan ahora sin saber qué hacer.[6]

El colectivismo impuesto al pueblo es la negación de la humanidad. … No creo que ni bajo las circunstancias más favorables los trabajadores urbanos tengan poder suficiente para imponer el comunismo o el colectivismo a los campesinos y nunca he querido esa forma de realizar el socialismo, pues odio cualquier sistema impuesto por la fuerza y amo la libertad sincera y fervientemente. Esa idea falsa y esa esperanza destruyen la libertad y constituyen el error fundamental del comunismo autoritario que —debido a la necesidad de la violencia regularmente organizada del Estado, necesita de este— conduce fatalmente a restablecer el principio de autoridad y a crear una clase estatal privilegiada.

El colectivismo solo puede ser impuesto a esclavos y entonces se convierte en la negación de la humanidad. Entre las personas libres el colectivismo solo puede darse en el curso natural de las cosas, por la fuerza de las circunstancias, no imponiéndolo desde arriba sino impulsándolo espontáneamente desde abajo, surgiendo necesaria y libremente cuando las condiciones del individualismo privilegiado —la política del Estado, los códigos de leyes civiles y criminales, la familia jurídica y los derechos de herencia— hayan sido arrasadas por la revolución.

---

[5] *Ibíd.*, págs. 179-180.

[6] *Ibíd.*, pág. 180.

Las quejas de los campesinos contra los trabajadores urbanos. ¿Cuáles son las quejas principales de los campesinos, las principales causas de su áspero y profundo odio hacia las ciudades?

1. Los campesinos sienten que en las ciudades de les menosprecia y ese desdén es sentido violentamente, hasta por los niños, y nunca se olvida.

2. Los campesinos creen —*no sin un cúmulo de razones*, aunque careciendo de experiencias y pruebas históricas suficientes para respaldar esa suposición— que las ciudades quieren dominarlos y gobernarlos, a menudo explotarlos, e imponerles un orden político que ellos no comparten.

3. Además, los campesinos consideran a los trabajadores urbanos partidarios de *la división de la propiedad* y temen que los socialistas les confisquen su tierra, a la que aman por sobre cualquier otra cosa.[7]

Una actitud amistosa por parte de los trabajadores urbanos superará necesariamente el odio de los campesinos. ¿Qué deben hacer entonces los obreros para vencer esa desconfianza y esa animosidad de los campesinos? Ante todo, dejar de manifestarles su desprecio; dejar de despreciarlos. Esto es necesario en bien de la revolución y de ellos mismos, porque el odio de los campesinos constituye un inmenso peligro. De no existir esa desconfianza y ese odio, hace ya mucho tiempo que hubiera triunfado la revolución, pues la animosidad que desgraciadamente existe en el campo contra la ciudad conforma, en todos los países, la base y la principal fuerza de la reacción. Por lo tanto, en interés de la revolución que emancipará a todos, los obreros deben dejar cuanto antes de despreciar a los campesinos. Deben hacerlo, además, por justicia, porque no tienen verdaderamente la menor razón para despreciarlos o aborrecerlos. Los campesinos no son parásitos holgazanes, son duros trabajadores como lo son los proletarios urbanos, solo que cumplen su labor bajo condiciones diferentes. Ante la burguesía, los obreros industriales deberían sentirse hermanos de los campesinos…[8]

[7] *Ibíd.*, pág. 182.
[8] *Ibíd., págs.* 182-183.

La dictadura de los obreros sobre los campesinos es una falacia perjudicial. Los campesinos harán causa común con los obreros urbanos tan pronto se convenzan de que estos no pretenden imponerles su voluntad o un orden político y social inventado por las ciudades para mayor felicidad de la campaña; se unirán a ellos tan pronto como adquieran la seguridad de que los obreros no tienen la menor intención de arrebatarles sus tierras.

Y bien, hoy es absolutamente necesario que los obreros renuncien realmente a esa pretensión y a esa intención y que lo que hagan de modo que los campesinos lo sepan y queden completamente convencidos de ello. Los obreros deben olvidar esas pretensiones, pues aun cuando parecieran practicables, son *injustas y reaccionarias en extremo*, y ahora que se torna imposible realizarlas sería una locura criminal hacer el menor intento en ese sentido.

¿Con qué derecho los obreros habrían de imponerles a los campesinos una forma cualquiera de gobierno o de organización económica? Se dice que con el derecho de la revolución, pero la revolución deja de ser tal cuando actúa como déspota y cuando, en vez de promover la libertad en las masas, provoca en el seno de estas la reacción. El significado y la condición de la revolución, si no su propósito, es la aniquilación del principio de autoridad en todas sus posibles manifestaciones, la abolición, la destrucción completa y —si fuera necesario— la destrucción violenta del Estado. Pues este, hermano menor de la Iglesia, como lo ha probado Proudhon, es la consagración histórica de todos los despotismos, de todos los privilegios, la razón política de toda esclavización económica y social, la esencia y el núcleo de toda reacción. Por consiguiente, siempre que se construye un Estado en nombre de la revolución, son la reacción y el despotismo los que están siendo fomentados y no la libertad y como resultado se establecerán privilegios en contra de la igualdad.[9]

Un principio inevitable. Esto es claro como la luz del día. Pero los trabajadores socialistas de Francia, formados en las tradiciones políticas del jacobismo, nunca han querido comprenderlo. Ahora estarán obligados a hacerlo y será una suerte para la revolución y para ellos mismos. ¿De dónde proviene esa pretensión tan ridícula como presuntuosa, tan injusta como perjudicial, de imponer una idea política y social sobre diez millones de campesinos que no la quieren? Claramente, eso es otra herencia burguesa, un legado del re-

[9] *Ibíd.*, pág. 185.

volucionario burgués. ¿Cuál es la base, la explicación, la teoría que subyace a esta pretensión? Es la supuesta o real superioridad de la inteligencia, de la educación; en una palabra, la supuesta o real superioridad de la civilización de los obreros urbanos sobre la de la población rural.

¿Pero, ustedes comprenden que con ese principio se puede justificar fácilmente cualquier tipo de conquista y de opresión? La burguesía siempre ha recurrido a ese principio para probar su misión y su derecho de *gobernar* o, lo que es lo mismo, de explotar al mundo del trabajo. En las luchas entre naciones así como entre clases, ese principio fatal —que no es otro que el principio de autoridad— explica y legítima todas las invasiones y conquistas. ¿Acaso los alemanes no esgrimieron siempre este principio para justificar su amenaza a la libertad y la independencia de los pueblos eslavos y su intento de germanización violenta y forzada sobre ellos estos? Constituye, dicen ellos, la victoria de la civilización sobre la barbarie.

¡Cuidado!, los alemanes ya comienzan a advertir que la civilización germánica protestante es muy superior a la civilización católica de los pueblos de raza latina, en general, y a la civilización francesa, en particular. ¡Cuidado!, no sea que muy pronto imaginen que tienen la misión de civilizarlos y hacerlos felices, tal como ustedes se imaginan que es su misión civilizar y emancipar por la fuerza a sus compatriotas, a sus hermanos, los campesinos de Francia. Para mí, una y otra pretensión son igualmente odiosas y declaro que, tanto en las relaciones internacionales como en las relaciones de una clase con otra, siempre estaré del lado de aquellos a quienes se quiere civilizar con ese procedimiento. He de sublevarme con ellos contra todos los civilizadores arrogantes, así se llamen obreros o alemanes, y al volverme contra ellos he de ponerme al servicio de la revolución y en contra de la reacción.[10]

La influencia de la reacción sobre los campesinos no puede destruirse por decreto. Pero si así son las cosas, se dirá ¿hay que abandonar a los campesinos, ignorantes y supersticiosos como son, a todas las influencias y a todas las intrigas de la reacción? De ninguna manera. Hay que destruir a la reacción en el campo así como hay que destruirla en las ciudades, pero para alcanzar esa finalidad no basta con decir: queremos matar a la reacción. Hay que matarla, extirparla de raíz y nada se extirpa por decreto. Muy por el contrario —y probarlo con la historia—, los decretos y en general todos los

[10] *Ibíd.*, págs. 185-186.

actos de la autoridad no extirpan nada, pero en cambio eternizan aquello que quieren matar.[11]

¿Qué se deduce de ello? Que como en el campo no se puede *imponer* la revolución, *hay que producirla promoviendo el movimiento revolucionario a partir de los mismos campesinos, impulsándolos a destruir con sus propias manos el orden público y todas las instituciones políticas y civiles y a constituir y organizar en el campo la anarquía.*[12]

¿Pero, qué debe hacerse? Existe solo un camino, el de revolucionar el campo así como la ciudad. ¿Quién lo hará? La única clase que actualmente es el verdadero agente de la revolución es la clase trabajadora de las ciudades.[13]

Las delegaciones de trabajadores urbanos no deben actuar en el campo como agentes de republicanismo burgués. ¿De qué modo pueden emprender los trabajadores urbanos la tarea de revolucionar el campo? ¿Enviarán trabajadores a cada pueblo, como apóstoles de la república? ¿Y de dónde obtendrán el dinero necesario para cubrir los gastos de la propaganda? Es cierto, los prefectos, los subprefectos y los comisarios generales pueden enviarlos a expensas del Estado, pero entonces esos emisarios no serían delegados del mundo del trabajo sino del Estado y esto alteraría totalmente su papel y la naturaleza de su propaganda. Esta tendría un carácter reaccionario y no revolucionario, puesto que lo primero que tendrían que hacer sería inspirar en los campesinos confianza hacia la autoridad recientemente establecida o hacia aquellas autoridades que subsistieran del antiguo régimen; eso sería inspirarles confianza en las autoridades bonapartistas, cuya acción perjudicial todavía pesa fuertemente sobre el campo. Empero, es evidente además que los prefectos, los subprefectos y los comisarios generales —actuando según la ley natural que hace a todos preferir lo más acorde con su naturaleza y no lo que es contrario a ella— seleccionarían para cumplir el papel de propagandistas de la república a los trabajadores menos revolucionarios, a los más dóciles y a los más condescendientes. Seria nuevamente la reacción actuando bajo el estandarte del trabajo. Como hemos dicho, solo la Revolución puede revolucionar al campo.[14]

---

[11] *Ibíd.*, pág. 186.

[12] *Ibíd.*, rusa, págs. 186-187; Ed. francesa, Vol. II, pág. 242.

[13] *El Imperio knoutogermánico y la revolución social*, Ed. rusa, Vol. II, pág. 48; Ed. francesa, Vol. II, págs. 333.

[14] *Ibíd.*, rusa, pág. 48-49; francesa, pág. 333.

Por último, debe agregarse que la propaganda individual, aun cuando fuera realizada por la gente más revolucionaria del mundo, no puede ejercer una influencia sobre los campesinos. Estos no responden mucho a la retórica, pues las palabras, cuando no les llegan como una manifestación de fuerza y acompañadas por hechos, siguen siendo para ellos solo meras palabras. El obrero que simplemente se limitara a arengar a los campesinos, correría el riesgo de convertirse en el hazmerreír de cualquier pueblo y sería expulsado por burgués.[15]

[15] *Ibíd.*, rusa, pág. 49; francesa, pág. 334.

8. Programa revolucionario para los campesinos

Hay que enviar agitadores al campo, como voceros de la revolución. La regla general al respecto es que quien quiera propagar la revolución debe comenzar por ser él mismo verdaderamente revolucionario. Uno debe tener el diablo dentro para ser capaz de sublevar a las masas; de otra manera, solo se hacen discursos huecos y ruidos estériles, pero no actos revolucionarios. Por consiguiente, los agitadores deben estar revolucionariamente inspirados y organizados; deben llevar la revolución en su mente y en su corazón si quieren promoverla y suscitarla. Y luego deben elaborar un plan, una línea de conducta acorde con el propósito que se formularon a sí mismos.

¿Cuál es ese propósito? Es no imponer la revolución a los campesinos, sino provocarla y hacerla surgir en ellos.[1] Una revolución que es impuesta sobre el pueblo —ya sea por un decreto oficial o por la fuerza de las armas— no es una revolución sino su opuesto, pues provoca necesariamente la reacción. Al mismo tiempo, los agitadores deben presentarse en el campo como una fuerza respetable y capaz de hacerse respetar, no —por supuesto— para emplear la violencia sobre los campesinos sino para quitarles las ganas de reírse y maltratarlos antes de haberlos escuchado. Los campesinos son algo toscos y burdos y las naturalezas así son fácilmente arrastradas por el prestigio y las manifestaciones de fuerza, aunque puedan muy bien rebelarse contra ella si se les imponen condiciones que vayan en contra de sus instintos y de sus intereses.[2]

Ante eso deben estar prevenidos los agitadores. Deben recordar que no están para imponer nada, sino para estimular y animar. Naturalmente, lo que pueden y deben hacer al comienzo es eliminar todo lo que pueda entorpecer

[1] El Imperio knoutogermánico y la revolución social, Ed. rusa, Vol. II, pág. 49; Ed. francesa, Vol. II, págs. 334.

[2] *Ibíd.*, rusa, págs. 49-50; francesa, pág. 334.

una propaganda eficaz. Por tanto, su primera tarea será destruir sin derramamiento de sangre toda la administración municipal —necesariamente, infiltrada por elementos bonapartistas, orleanistas y legitimistas—, apresando, deportando y si fuera necesario encarcelando a los burócratas municipales así como a todos los grandes terratenientes reaccionarios —y a los sacerdotes conjuntamente—, por ninguna otra razón que su connivencia secreta con los prusianos. La municipalidad legal debe ser reemplazada por un comité revolucionario formado por un reducido número de campesinos, los más enérgicos, los más sinceramente convertidos a la causa de la revolución.

Pero antes de constituir ese comité, habrá que haber provocado un gran cambio en los sentimientos de la gran mayoría de los campesinos, si no en todos ellos. Es esencial que esa mayoría se apasione por la revolución. ¿Cómo puede producirse ese milagro? Por interés. Se dice que el campesino francés es codicioso. Muy bien, esa codicia debe ser apuntada a los intereses de la revolución. Hay que ofrecerles y darles de inmediato grandes ventajas materiales.[3]

Existe un solo medio para llevar a cabo este programa: hablarles e *impulsarlos hacia donde los guíen sus propios instintos*. Ellos aman la tierra; pues que la tomen y que echen de ella a todos los propietarios que la explotan gracias al trabajo ajeno. No sienten el menor gusto en pagar hipotecas e impuestos; que no los paguen más. Que aquellos que no se preocupan por pagar sus deudas privadas dejen de ser obligados a pagarlas. Por último, aborrecen la conscripción; pues que no se les obligue a proporcionar soldados al ejército.

El propio interés revolucionario impulsará a los campesinos a luchar contra los invasores. ¿Pero, quien habrá de combatir a los prusianos? Al respecto no teman nada; cuando los campesinos hayan sentido y experimentado las ventajas de la revolución, darán para defenderla más dinero y más hombres que los que podría obtener de ellos la acción común del Estado o las medidas extraordinarias adoptadas por él. Los campesinos harán contra los prusianos lo mismo que hicieron en 1792. Para ello deben obsesionarse con la furia de la resistencia y solo una revolución anarquista puede infundirles ese espíritu.

La propiedad como mero hecho. ¿Al permitir que se repartan las tierras arrancadas a los propietarios burgueses, no se establece sobre un fundamento

[3] *Ibíd*., rusa, pág. 50; francesa, págs. 335-336.

nuevo y más solido la propiedad privada? De ninguna manera, pues carecerá de la consagración jurídica y política del Estado, en la medida en que el Estado y toda la institución jurídica, la defensa de la propiedad por el Estado, el derecho de la familia, incluida la ley de herencia, habrán necesariamente desaparecido en el inmenso torbellino de la ANARQUÍA revolucionaria. Ya no habrá derechos políticos ni jurídicos; solo habrá hechos revolucionarios.[4]

La propiedad dejará de ser un derecho; será reducida a un mero hecho.[5] Pero, dirán, en ese caso será la guerra civil, pues si la propiedad privada no va a ser garantizada de ninguna manera y por ningún poder externo —ya sea político, administrativo, jurídico o policial— sino que va a ser defendida solo por los esfuerzos de los propietarios, todos querrán apoderarse de la propiedad de los demás y el más fuerte despojará al más débil.[6]

¿Pero qué evitará que los débiles se unan para despojar al más fuerte?[7]

Sin duda, al comienzo las cosas no se desarrollarán apaciblemente; sobrevendrá un período de agitación y lucha. El *orden social*, santo de los santos para la burguesía, se verá alterado y los resultados inmediatos derivados de este estado de cosas podrán aproximarse mucho a lo que se llama guerra civil.[8]

El temor a la guerra civil. Sí, será la guerra civil. ¿Por qué estigmatizan, por qué temen tanto la guerra civil? Me pregunto, tomando a la historia como guía, ¿fue la guerra civil o el orden impuesto por algún gobierno tutelar el que produjo grandes pensamientos, grandes caracteres, grandes naciones? ¿Acaso por la fortuna de haberse escapado de la guerra civil durante los últimos veinte años tienen ustedes una gran nación, que no es tan indefensa como para que los prusianos puedan tragarla de un bocado?

Volviendo al tema del campo, les pregunto: ¿Quieren ver a diez millones de campesinos unidos contra ustedes en una masa solida y compacta, impulsada por un odio compartido suscitado por sus decretos y su violencia revolucio-

---

[4] *Consideraciones filosóficas*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 187; Ed. francesa, Vol. II, págs. 242-243.

[5] *El Imperio knoutogermánico y la revolución social*, Ed. rusa, Vol. II, pág. 58; Ed. francesa, Vol. II, pág. 347.

[6] *Ibíd.*, rusa, pág. 58; francesa, págs. 347-348.

[7] *Consideraciones filosóficas*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 187; Ed. francesa, Vol. II, pág. 243.

[8] *El Imperio knoutogermánico y la revolución social*, Ed. rusa, Vol. II, pág. 58; Ed. francesa, Vol. II, pág. 348.

naria? ¿O preferirían en cambio que esa revolución anarquista provocara en sus filas una profunda escisión que les permitiera formar un poderos partido entre ellos? ¿No ven, pues, que los campesinos son tan atrasados precisamente porque la guerra civil todavía no los ha dividido? Su masa compacta es simplemente un rebaño humano, muy poco capaz de desarrollo y casi impermeable a la propaganda ideológica. La guerra civil, por el contrario, al dividir esa masa compacta, engendra ideas, creando una diversidad de intereses y aspiraciones. Los campesinos no carecen de alma o de instintos humanos, pero carecen de espíritu. Pues bien, la guerra civil ha de dárselo.

La guerra civil, en el campo, abrirá de par en par las puertas a la propaganda de las ideas revolucionarias y socialistas. Ustedes tendrán, repito, lo que no tienen aún: un partido, y en él podrán organizar de manera amplia un verdadero socialismo, una colectividad inspirada y animada por la más completa libertad.[9]

La guerra civil en el campo dará como resultado un mejor orden social. No teman que la guerra civil y la anarquía conduzcan a la destrucción de las poblaciones campesinas. En toda sociedad existe mucho instinto de conservación, de inercia colectiva, que la protege contra el peligro de aniquilación y que precisamente hace tan lento y difícil el progreso de la acción revolucionaria. La sociedad europea de hoy, en los pueblos así como en las ciudades —inclusive más en los pueblos—, se ha quedado dormida, ha perdido bajo el tutelaje del Estado toda energía, todo poder e independencia de acción y de pensamiento. Unas pocas décadas más en esas condiciones y ese sueño puede terminar en la muerte…

No teman que los campesinos se devoren entre sí porque la autoridad pública y el derecho penal y civil dejen de contenerlos. Tal vez al comienzo traten de hacerlo, pero no han de tardar en convencerse de la imposibilidad material de seguir por ese camino y entonces procurarán entenderse, transigir y organizarse. La necesidad de comer y de dar de comer a sus hijos y, por consiguiente, la necesidad de trabajar la tierra y proseguir con todas las labores del campo, así como la necesidad de proteger su hogar, su familia y su propia vida contra ataques imprevistos; todo ello ha de obligarlos indudablemente a entrar en algún tipo de acuerdo mutuo.

[9] Consideraciones filosóficas, Ed. rusa, Vol. IV, págs. 187-188; Ed. francesa, Vol. II, pág. 243-244.

Y no crean que si estos acuerdos se concertan fuera del tutelaje de una autoridad oficial y se producen por la fuerza de las circunstancias, los campesinos más fuertes y más ricos ejercerán una influencia dominante. Una vez que la riqueza de los ricos no esté protegida por las leyes, dejará de ser un poder. Los campesinos ricos son actualmente poderosos porque están amparados por los funcionarios del Estado, porque son respaldados por el Estado. Con la desaparición de este, ese respaldo y ese poder también desaparecerán. En cuanto a los campesinos más astutos y económicamente más fuertes, tendrán que dar paso al poder colectivo de las masas campesinas, del gran número de campesinos pobres, una masa hoy esclavizada y reducida a un sufriente silencio, pero que la anarquía revolucionaria volverá a la vida y dotará de un poder irresistible.[10]

La función progresista implícita en la guerra civil. La guerra civil, tan funesta para el poder de los Estados, es, por el contrario y justamente por esa causa, siempre favorable para despertar la iniciativa popular y al desarrollo intelectual, moral e incluso material del pueblo. La razón de ello es muy sencilla: la guerra civil perturba y trastorna esa disposición de carnero de las masas, tan cara a todos los gobiernos, pues convierte a los pueblos en rebaños a los que se esquilma a voluntad. La guerra civil rompe la monotonía embrutecedora de su existencia cotidiana, rutinaria y desprovista de pensamiento, obligándolas a reflexionar sobre las pretensiones de los distintos príncipes o partidos que se disputan el derecho de oprimirlas y explotarlas. Y eso a menudo las lleva a comprender —si no en forma consciente, sí al menos instintiva— la verdad profunda de que ninguno de los partidos rivales tiene derecho sobre ellas y que todos son igualmente malos.

Además, en el momento en que despierta la mente colectiva del pueblo, que por lo general se mantiene en un estado de sopor, necesariamente se hace sentir en otros aspectos. Se agita, rompe con su inercia terrena y, trascendiendo los límites de una fe mecánica, sacudiéndose el yugo de las representaciones tradicionales y petrificadas que han ocupado el lugar de los verdaderos pensamientos, somete todos sus ídolos de ayer a una ferviente y severa crítica, guiada por su propio sentido común y por su equitativa conciencia, a menudo más valiosa que la ciencia.

[10] *Ibíd.*, rusa, pág. 189; francesa, pág. 246.

Así despierta la mente del pueblo y con ese despertar llega el instinto tan humano y sagrado de la rebeldía, origen de toda emancipación; simultáneamente se desarrollan en él la moral y la prosperidad material, esos dos hijos gemelos de la libertad. Esa libertad, tan beneficiosa para el pueblo, encuentra apoyo, garantía y aliento en la propia guerra civil, que, al dividir las fuerzas de los opresores, de los explotadores, tutores y amos del pueblo, socava necesariamente el nefasto poder de unos y de otros.[11]

La guerra civil no deteriora sino que aumenta el poder exterior de una nación. ¿Pero la guerra civil no paralizará la defensa de Francia, pese a ser ventajosa desde otros puntos de vista? ¿Esta lucha interna entre los habitantes de cada comunidad, agravada por la lucha entre las comunas, no va a entregar a Francia en las manos de los prusianos?[12] De ningún modo. La historia demuestra que las naciones nunca se sintieron tan poderosas en sus relaciones con el exterior como cuando se encontraban profundamente agitadas y revueltas en su vida interna. Y, por el contrario, nunca fueron tan débiles como cuando algún tipo de armonía prevalecía aparentemente en ellas. Eso es muy natural: la lucha es vida y la vida es poder.

Para convencerse de esto solo hay que comparar dos épocas —o más bien cuatro épocas— de la historia francesa: primero, la Francia surgida de *La Fronde*, desarrollada y templada por las luchas de *La Fronde*; después, la Francia del temprano reinado del joven Luis XIV contra la Francia de los últimos años de su reinado, con la monarquía firmemente establecida, unida y pacificada por el Gran Rey. Comparen la primera Francia, resplandeciente de victorias, con la segunda Francia, marchando de derrota en derrota, hacia la ruina.

Asimismo comparen la Francia de 1792 con la Francia de hoy. En 1792 y en 1793, Francia estaba desgarrada por la guerra civil; una conmoción violenta, una lucha a muerte cubrían toda la república. Empero, Francia rechazó exitosamente la invasión de casi todos los demás poderes europeos. Sin embargo, en 1870 la Francia del Imperio, unida y pacificada, fue derrotada por el ejército alemán y se desmoralizó hasta tan punto que uno debe temer hoy por su existencia.[13]

---

[11] *El Imperio knoutogermánico y la revolución social*, Ed. rusa, Vol. II, págs. 111-112; Ed. francesa, Vol. II, págs. 423-424.

[12] *Consideraciones filosóficas*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 190.

[13] *Ibíd.*, rusa, págs. 190-191; Ed. francesa, Vol. II, págs. 247-248.

9. Al día siguiente de la revolución social

Etapas por las que ha pasado la humanidad en su camino hacia el socialismo. Los hombres, que son preeminentemente animales carnívoros, han comenzado su historia con la antropofagia. Hoy inspiran a la asociación universal, a la producción colectiva y al consumo colectivo de la riqueza.

Pero entre esos dos puntos extremos ¡qué horrible y sangrienta tragedia! Y aún no se vislumbra el fin. Después de la antropofagia vino la esclavitud, luego la condición de siervo, luego la de asalariado, a la que deberá suceder el día terrible de la justicia, y más tarde, mucho más tarde, la era de la fraternidad. Estas son las fases a través de las que la lucha animal por la vida se transforma gradualmente, durante el desarrollo histórico, en una organización humana de la vida.[1]

La unión internacional de la humanidad es la última meta. El futuro, el lejano futuro, pertenece en primer lugar a la Internacional Europeo-Americana. Más tarde, mucho más tarde en verdad, esta gran nación europea americana se unirá organizadamente con el conglomerado asiático y africano. Pero eso se halla demasiado distante, para ser analizado aquí de manera concreta y precisa.[2]

Formulación del socialismo. Lo que nosotros pedimos es que se proclame nuevamente el gran principio de la Revolución Francesa: que cada hombre tenga los medios materiales y morales para desarrollarse totalmente. Ese principio, en nuestra opinión, debe ser transformado en la siguiente tarea:

Organizar una sociedad de tal manera que cada individuo, hombre o mujer, encuentre al nacer los mismos medios para lograr el desarrollo de sus facul-

[1] *Carta sobre el patriotismo*, Ed. rusa, Vol. II, pág. 86; Ed. francesa, Vol. I, págs. 219-220. *Carta abierta a mis amigos de Italia*, Ed. rusa, Vol. V, pág. 195; Ed. francesa, Vol. VI, pág. 392.

[2] *Federalismo, socialismo* y *antiteologismo*, Ed. rusa, Vol. III, pág. 146; Ed. francesa, Vol. I, págs. 55-56.

tades y el aprovechamiento pleno de su trabajo; la de crear una sociedad en la que a todo individuo le sea posible explotar el trabajo de los demás y en la que todo individuo pueda gozar de la riqueza social —la cual en realidad es producida solo por el trabajo colectivo— en la medida en que contribuya directamente a la creación de esa riqueza.

La libertad es esencial al socialismo. Por cierto que la realización de esa tarea llevará siglos. Pero la historia ya la ha planteado y desde ahora en adelante no podemos ignorarla sin condenarnos a la más completa impotencia.

Nos apresuraremos a agregar aquí que rechazamos vigorosamente cualquier intento de organización social que no admita la más plena libertad de los individuos y de las organizaciones o que requiera un poder regimentador cualquier. En nombre de la libertad, a la que reconocemos como único fundamento y único principio de cualquier organización, sea económica o política, protestamos contra todo lo que se asemeje aun remotamente a un comunismo de Estado o a un socialismo de Estado.[3]

La desaparición de las clases. Todas las clases… están destinadas a desaparecer con la revolución social, en la excepción de dos —los proletarios urbano y rural—, que se convertirán en propietarias, sin duda en forma colectiva, bajo las diversas formas y condiciones determinadas en cada localidad, en cada región y en cada comuna, por el grado de civilización existente y por la voluntad popular. El proletariado urbano se convertirá en propietario del capital y de los medios de trabajo, y el proletariado rural, de la tierra que cultiva con sus propias manos. Ambos, impulsados por sus mutuos intereses y necesidades, se organizarán y, necesaria y naturalmente, se compensarán uno a otro en forma justa y totalmente libre.[4]

Nuestro programa (incluye)…: La organización de la sociedad mediante la libre federación, desde abajo hacia arriba, de las asociaciones de trabajadores —industriales y agrícolas así como científicas, artísticas y literarias— primero en una comuna, luego de comunas en regiones, de regiones en naciones y de naciones en una fraternal asociación internacional.[5]

La tierra pertenece a aquellos que la cultivan con sus propias manos, pertenece a las comunas rurales. El capital y todos los medios de producción per-

---

[3] *Carta abierta a mis amigos de Italia*, Ed. rusa, Vol. V, pág. 201; Ed. francesa, Vol. VI, págs. 401-402.

[4] *Ibíd.*, rusa, págs. 197-198; francesa, pág. 396.

[5] *Nuestro programa*, Ed. Rusa, Vol. III, pág. 97.

tenecen a los trabajadores urbanos, a las asociaciones de trabajadores. Toda la organización del futuro no debe ser otra cosa que una libre federación de trabajadores, tanto rurales como fabriles y artesanos.[6]

La organización federalista progresará libremente. No afirmo que los pueblos, reorganizados de esta manera, libremente organizados desde abajo hacia arriba, crearán inmediatamente una organización ideal, coincidente en todo sentido con el tipo de organización que imaginamos o soñamos. Pero sí estoy convencido de que será una organización viviente, mil veces superior y más justa que la actual. Además, estando, por una parte, abierta a la propaganda activa de las ciudades y, por otra, tratándose de un tipo de organización que no puede fijarse o, por decirlo así, petrificarse debido a la protección del Estado o de la ley —pues entonces no existirá ni Estado ni ley—, cada nueva organización local que surja en los pueblos será capaz de progresar libremente y de continuar ese desarrollo en forma indefinida. No dejará de ser, simultáneamente, una organización viviente y libre y no producida ni promovida por decreto o por ley, y será capaz de desarrollarse hasta cualquier grado.[7]

Como la vida y la acción espontánea, paralizadas durante siglos por obra del omnipotente Estado, van a ser devueltas a las comunas en virtud de la abolición del Estado, es natural que cada comuna tome como punto de partida de su nuevo desarrollo no la situación intelectual y moral adscripta a ella por la mentira oficial, sino el estado real de civilización. Y puesto que el grado de civilización real difiere mucho entre una y otra comuna francesa, así como en las comunas del resto de Europa, necesariamente se darán diferencias importantes entre la velocidad de sus desarrollos progresivos, lo que puede llevar al comienzo a una guerra civil entre comunas y luego, inevitablemente, a su mutuo acuerdo, al desarrollo de una comprensión mutua, al equilibrio social y a la armonía. Aparecerá entonces una nueva vida y un nuevo mundo.[8]

Integración del trabajo manual y del trabajo intelectual. El ideal aparece para el pueblo, en primer lugar, como fin de la pobreza y como plena satis-

[6] *Consideraciones filosóficas*, Ed. rusa, Vol. IV, págs. 189-190.

[7] *Ibíd.*, rusa, pág. 190; Ed. francesa, Vol. II, págs. 246-247.

[8] *Estatismo y anarquía*, Ed. rusa, Vol. I, pág. 236.

facción de todas sus necesidades materiales por medio del trabajo colectivo, obligatorio e igual para todos.[9]

El trabajo mental aislado, así como todo trabajo intelectual —en el campo de la investigación y de la invención— no debe ser retribuido. ¿Pero cómo se arreglarán entonces para vivir los hombres de talento, los hombres de genio? Por supuesto, vivirán realizando un trabajo manual y colectivo como todos los demás. ¿Y qué? ¿Acaso se quiere someter a las grandes inteligencias a la "indignidad" del trabajo manual, al mismo trabajo de las mentes inferiores? Sí, precisamente queremos eso por dos razones: primero, estamos convencidos de que las grandes inteligencias, lejos de perder, ganarán —por el contrario— mucho en salud y vigor mental y sobre todo en espíritu de solidaridad y de justicia; y segundo, porque nos parece este el único medio para elevar y humanizar el trabajo manual e instituir así una verdadera igualdad entre los hombres.[10]

Nos parece un error creer, como lo hacen algunos, que después de la revolución social todos serán igualmente sabios. La ciencia, tal como hoy, seguirá siendo uno de los numerosos campos especializados, con la diferencia de que esa especialidad, accesible en la actualidad solo a los individuos pertenecientes a las clases privilegiadas, será luego —cuando desaparezcan las distinciones de clase para siempre— accesible a todos los que tengan vocación o deseo de estudiar, pero no a expensas del trabajo común manual, que será obligatorio para todos.

Únicamente la instrucción científica general se convertirá en patrimonio común; principalmente el conocimiento general del método científico, el aprendizaje de la forma de pensar de la ciencia, es decir, de generalizar a partir de los hechos y extraer de ellos conclusiones válidas en mayor o menor grado.[11]

Tanto el trabajo como la ciencia se beneficiarán por la integración entre el trabajo intelectual y el manual. Sin embargo, se nos pregunta: ¿si todos van a ser educados, quiénes querrán trabajar? Nuestra respuesta es simple: *todos trabajarán y todos serán educados*... El conocimiento del sabio se tornará más fecundo, más útil, tendrá mayor alcance cuando ya no desconozca el

[9] *Los niñeros*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 37; Ed. francesa, Vol. V, págs. 127-128.

[10] *Estatismo y anarquía*, Ed. rusa, Vol. I, pág. 236.

[11] *Educación integral*, Ed. rusa, Vol. IV, pág. 49.

trabajo físico, y la labor del obrero instruido será realizada más inteligentemente y, por consiguiente, será también más productiva que la realizada por un obrero ignorante. De aquí se desprende que redunda en beneficio tanto del trabajo como de la ciencia que no existan más trabajadores ni científicos, sino únicamente hombres.[12]

La ciencia en el período de transición. Es posible y hasta probable que en el período de transición más o menos prolongado que naturalmente seguirá a la estela de una gran crisis social, las ciencias más elevadas descenderán a un nivel mucho más bajo del que tienen en este momento.[13] ... ¿Lo que la ciencia pierde en excelsitud sublime, no lo ganará acaso ampliando su base? Sin duda, al comienzo habrá menos científicos ilustres, pero se habrá reducido en gran medida la cantidad de personas ignorantes. No existirán más unos pocos agraciados que alcanzan los cielos, sino que en su lugar habrá millones que ahora se encuentran aplastados por sus condiciones de vida; ellos recorrerán el mundo como hombres libres y orgullosos de sí mismos. No existirán semidioses, pero tampoco habrá esclavos. Los semidioses y los esclavos se habrán humanizado; los primeros descenderán algo y los otros se elevarán mucho. No habrá lugar entonces para la divinización ni para el desprecio. Todos los hombres se unirán y marcharán con sano vigor hacia nuevas conquistas de la ciencia y de la vida.[14]

La absorción de la burguesía derrotada en el nuevo orden socialista. El socialismo emprenderá una guerra despiadada contra las "posiciones sociales", pero no contra los hombres. Y una vez que esas posiciones hayan sido destruidas, la gente que las había ocupado, ya desarmada y desprovista de todo medio de acción, se volverá inocua y mucho más débil —se los aseguro— que el obrero más ignorante. Su poder actual no reside en ellos como tales ni en sus cualidades intrínsecas, sino en su riqueza y en el respaldo que obtienen del Estado.[15]

La revolución social, entonces, no solo los perdonará, sino que, habiéndolos derribado y despojado de sus armas, los incorporará nuevamente y les dirá: "Y ahora que ustedes se han convertido en nuestros iguales, queridos camaradas, prepárense a trabajar junto a nosotros. En el trabajo, como en to-

[12] *Ibíd.*, rusa; Ed. francesa, Vol. V, pág. 146.

[13] *Ibíd.*, rusa, pág, 50; francesa, pág. 146.

[14] *Carta abierta a mis amigos de Italia*, Ed. rusa, Vol. V, pág. 200.

[15] *Ibíd.*, págs. 200-201.

do lo demás, es el primer paso el más difícil y los ayudaremos fraternalmente a superar esa dificultad". Pues cualquier persona que siendo fuerte y gozando de buena salud no quiera ganar su sustento trabajando, tendrá el derecho a dejarse morir de hambre, en el caso que no se resigne a una humilde y miserable existencia como protegido de la ciudad pública, pues seguramente no se le negará la satisfacción de sus necesidades básicas.[16]

En cuanto a sus hijos, no hay duda de que se convertirán en bravos trabajadores, en hombres libres e iguales. En la sociedad habrá ciertamente menos lujo, pero mayor riqueza, y aún más, habrá una clase de lujo ahora ignorada por todos: el lujo de la humanidad, la felicidad del desarrollo integral y de la plena libertad de todos en la igualdad de todos.[17]

El terrorismo es ajeno a la verdadera revolución social. Todas las otras clases (excepto el proletariado rural y urbano) deben desaparecer de la faz de la tierra; deben desaparecer no los individuos que las componen sino las clases. El socialismo no es cruel, es mil veces más humano que el jacobismo, es decir, que la revolución política. No está dirigido contra los individuos, ni aun contra los más abominables, pues comprende muy bien que todos los individuos, buenos o malos, son producto inevitable de la posición social creada para ellos por la sociedad y por la historia. En verdad, los socialistas no son capaces de evitar que la gente, en los primeros días de la revolución, dé rienda suelta a su furia suprimiendo a sus enemigos más odiosos, más feroces y peligrosos. Pero una vez que pase el huracán, los socialistas se opondrán con todo su poder —en un sentido político y jurídico— a una carnicería hipócrita perpetrada a sangre fría.[18]

Al respecto, la revolución no es no vindicativa ni sangrienta. No exige la muerte, ni el exilio, ni siquiera deportaciones individuales de la pandilla bonapartista que —armada de medios poderosos y mejor organizada que la propia república, conspira abiertamente contra esa república, conspira contra Francia. La revolución exige solo el encarcelamiento de todos los bonapartistas, *simplemente como una medida de seguridad pública* hasta el fin de la guerra y *hasta que esos bribones y sus mujeres devuelvan por lo menos el total de la riqueza que amasaron robando a Francia*. Luego se les permitirá ir don-

[16] *Ibíd.*, pág. 201; Ed. francesa, Vol. VI, pág. 401.

[17] *Ibíd.*, pág. 200; francesa, pág. 400.

[18] *Consideraciones filosóficas*, Ed. alemana, Vol. I, págs. 201-202; Ed. francesa, Vol. III, págs. 183-184.

de deseen; la revolución les dará incluso el dinero que les permita terminar normalmente sus días y ocultar su vergüenza.

Como se puede ver, esto difícilmente puede llamarse una medida cruel, pero obviamente será muy efectiva y absolutamente necesaria desde el punto de vista del bienestar de Francia.[19]

Tan pronto como la revolución comience a tomar un carácter socialista, dejará de ser cruel y sanguinaria. El pueblo no es de ninguna manera cruel; son las clases gobernantes las que siempre se han mostrado crueles. A veces el pueblo se levanta enfurecido contra todos los engaños, vejaciones, opresiones y torturas de las que es víctima, y entonces atropella como un toro enfurecido, sin ver nada y demoliendo todo lo que halla en su camino. Pero esos son momentos muy raros y breves; habitualmente el pueblo es bueno y humano. Sufre demasiado para ocasionar sufrimiento a los demás.

Pero desgraciadamente el pueblo ha servido muy a menudo como instrumento de la furia sistemática de las clases privilegiadas. Todas las ideas nacionales, políticas y religiosas, en pro de las que ha derramado su propia sangre y la sangre de sus hermanos —los pueblos extranjeros—, siempre han servido solo a los intereses de las clases privilegiadas, y se han convertido constantemente en medios de nuevas opresiones y explotación. En todas las escenas violentas de la historia de todos los países en que el pueblo, enfurecido hasta la locura, ha puesto su energía en la destrucción mutua, encontrarán invariablemente que detrás de esas masas hay agitadores y dirigentes de las clases privilegiadas: militares, nobles, sacerdotes y burgueses. No es entre el pueblo que uno debe buscar la furia fría, concentrada y organizada cruel y sistemáticamente, sino en los instintos, las pasiones y las instituciones políticas y religiosas y en la aplicación inicua y despiadada de esas leyes.[20]

Ya hablé de la furia de la burguesía en 1848. Asimismo, la saña de 1792, 1793 y 1794 fue exclusivamente burguesa. La famosa masacre de Avignon (octubre de 1791), que inauguró la era de los asesinatos políticos en Francia, fue ordenada y perpetrada, en parte, por los sacerdotes y nobles y, en parte, por la burguesía.

Las carnicerías de Vendee llevadas a cabo por los campesinos también fueron dirigidas por nobles reaccionarios vinculados a la Iglesia. Sin excepción,

[19] *Ibíd.*, alemana, págs. 202-204.

[20] *Ibíd.*, alemana, págs. 202-204.

los instigadores de las masacres de septiembre fueron todos burgueses y —lo que es menos conocido— los iniciadores de esas masacres y la mayoría de los principales asesinatos implicados pertenecían a esa clase. Collot d'Herbois, Panis, el adorador de Robespierre; Chaumette, Bourdon, Fourquier—Tinville, esa personificación de la hipocresía revolucionaria y de la guillotina; Carrier, quien fue responsable de las represiones en Nantes, todos ellos fueron burgueses. Y el Comité de Seguridad Pública, el tenor frío, calculado, legal, la misma guillotina, todas fueron también instituciones burguesas. El pueblo tuvo el papel de espectador y a veces, por desgracia, aplaudió totalmente esas exhibiciones de legalidad hipócrita y de furia política de la burguesía. Luego de la ejecución de Danton, inclusive el pueblo se convirtió en víctima de ella.[21]

La revolución jacobina de 1792-94, revolución burguesa y exclusivamente política, estaba condenada a llevar a la hipocresía legal y a la solución de todas las dificultades y de todos los problemas por medio del victorioso argumento de la guillotina.

Si, a fin de extirpar la reacción, nos contentamos con atacar sus manifestaciones sin tocar las raíces y las causas que la vuelven a producir permanentemente, llegamos por fuerza a la necesidad de asesinar mucha gente, de exterminar, con o sin justificaciones legales, muchos reaccionarios. Esto, inevitablemente, hace que los revolucionarios —después de matar mucha gente— se vean conducidos a la triste convicción de que no se ha ganado nada y de que no se avanzó un solo paso hacia la concreción de su causa, sino que, por el contrario, se dio un vuelco perjudicial a la revolución al emplear esos métodos y se preparó el triunfo de la reacción. Y ocurre así por dos razones: primero, porque permaneciendo intactas las causas de la reacción, esta puede reproducirse y multiplicarse en nuevas formas; y segundo, porque antes de que transcurra mucho tiempo las carnicerías y masacres sangrientas pondrán contra ellos todo lo humano del hombre.

La revolución de 1793, diga lo que se diga de ella, no fue ni socialista ni materialista; tampoco fue, de ninguna manera, usando la pretensiosa expresión de M. Gambetta, una revolución *positivista*. Fue burguesa, jacobina, metafísica, política e idealista. Generosa y arrolladora en sus aspiraciones, pugnaba por una cosa imposible: establecer una igualdad ideal en medio de la desigual-

[21] *Ibíd.*, alemana, pág. 204; francesa, pág. 189.

dad material. Al tiempo que preservaba como *fundamentos sagrados* todas las condiciones de la desigualdad económica, creía poder unir y desarrollar a todos los hombres en un arrebatador sentimiento de fraternidad, de igualdad humana, intelectual, moral, política y social. Ese fue su sueño, su religión manifestada por el entusiasmo, por los actos inmensamente heroicos de sus mejores y más grandes representantes. Pero la realización de ese sueño era imposible porque iba en contra de todas las leyes naturales y sociales.[22][23]

[22] *Ibíd.*, G 204; F 189-191.

[23] Las notas de referencia en general pertenecen a las Obras Completas de Bakunin (5 Volúmenes en la edición rusa y francesa, y tres en la alemana), y algunos periódicos y panfletos, en realidad no son de importancia, pero decidimos conservarlas por lo que son (referencia). Nota del KCL.

Fuentes de las notas

Claves para las abreviaturas en las notas:

Cada fuente está indicada por un grupo de iniciales; la lengua en que se publicó el material utilizado aparece señalada por una sola inicial, seguida por el número del volumen, en números romanos, y después por el número de la página. R significa rusa; G significa alemana; F francesa; y S española. Así, la sigla «PHC; F III 216-218» significa «*Consideraciones Filosóficas*, volumen francés III, páginas 216-218». En algunos casos se hace referencia a fuentes en más de una lengua. [Las abreviaturas corresponden a los títulos en inglés de las obras citadas].

AM- *Un miembro de la Internacional contesta a Mazzini*; volumen V de la edición rusa; volumen VI de la francesa.

BB- *El oso de Berna y el oso de San Petersburgo*; ed. rusa, volumen III; ed. francesa, volumen II.

CL- *Carta circular a mis amigos de Italia*; ed. rusa, volumen V; ed. francesa, volumen VI.

DS- *La doble huelga de Ginebra*; ed. alemana, volumen II; ed. francesa, volumen V.

DV- *Drei Vortraege von den Arbeitern das Thals von St. Imier im Schweizer, Jura*, [Tres conferencias a los trabajadores del valle de St, Lucier en el Jura suizo], mayo de 1871; ed. alemana, volumen II.

FSAT- *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*; ed. rusa, volumen El; ed. francesa, volumen I.

GAS- *Dios y el Estado*; Nueva York: Mother Earth Publishing Association, [*circa* 1915], 86 pp. Véase más abajo, siguiendo la abreviatura KGE, una referencia a la continuación del ensayo incorporada a este panfleto.

IE- *Educación integral*; ed. rusa, volumen IV; ed. francesa, volumen V.

IR- *Informe de la Comisión sobre el problema del derecho hereditario*; ed. francesa, volumen V.

IU- *Las intrigas del Sr. Utin*; en *Golos Truznika*, periódico ruso de los trabajadores industriales del mundo, Chicago, 1925; volumen VII, n.° 3, pp. 19-23; y volumen VII, n.° 4, pp. 9-12.

KGE- *El Imperio látigo-germánico y la revolución social*; ed. rusa, volumen II; ed. francesa, volúmenes II, III y IV. Parte del texto de esta obra aparece también en el volumen I de la edición francesa bajo el encabezamiento de *Dios y el Estado*. Como Rudolf Rocker señala en su Introducción, esta parte la encontró Max Nettlau entre los manuscritos de Bakunin, y constituye una continuación lógica del ensayo incluido en el panfleto del mismo título.

LF- *Cartas a un francés*; ed. rusa, volumen IV; ed. francesa, volúmenes II y IV.

LGS- *Una carta a la sección ginebrina de la Alianza*; ed. francesa, volumen VI.

LP- *Cartas sobre el patriotismo*; ed. rusa, volumen IV; ed. francesa, volumen I.

LU- *Los Lullers*; ed. rusa, volumen IV; ed. francesa, volumen V.

OGS- *La organización y la huelga general*; ed. alemana, volumen II; ed. francesa, volumen V.

OI- *Organización de la Internacional*; ed. rusa, volumen IV.

OP- *Nuestro programa*; ed. rusa, volumen III.

PA- *Afirmación de la Alianza*; ed. rusa, volumen V; ed. francesa, volumen VI.

PAIR- *El programa de la Alianza para la revolución internacional*; escrito en francés y publicado en *Anarchichesky Vestnik* [Correo Anarquista], publicación rusa editada en Berlín; volumen V-VI, noviembre de 1923, pp. 37-41; volumen VII, mayo de 1924, pp. 38-41.

PC- *La comuna de París y el Estado*; ed. rusa, volumen VI; incluido también en un panfleto titulado La *comuna de París y la idea del Estado*, París: Aux Bureaux des «Temps Nouveau», 1899; 23 pp.

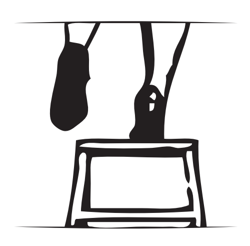
PHC- *Consideraciones filosóficas*; ed. alemana, volumen I; ed. francesa, volumen III.

PI- La *política de la Internacional*; ed. rusa, volumen IV ed. francesa, volumen VI.

PSSI- *El programa de la sección eslava de la Internacional*, 1872; ed. rusa, volumen III.

PYR- *Péchât y Revoliutzia* [La *palabra impresa y la revolución*]; periódico ruso, Moscú, 1921, junio de 1930.

RA- *Informe sobre la Alianza*; ed. rusa, volumen V; ed. francesa, volumen VI.
SRT- *La ciencia y la tarea revolucionaria urgente*; panfleto en ruso; Ginebra (Suiza): Kolokol, 1870; 32 págs.
STA- *Estatismo y Anarquismo*; ed. rusa, volumen I; ed. en castellano, volumen V. El título ruso de este volumen es *Gosudarstvennost i Anarkhiia*, que significa literalmente «Estatismo y Anarquía». Pero por el texto de Bakunin resulta evidente que estaba comparando un sistema organizado con otro, y no comparando un sistema con una situación de confusión y desorden sin ley alguna. De ahí que cuando citamos este trabajo en este libro, nos refiramos siempre a él como *Estatismo y Anarquismo*.
WRA- *Alianza revolucionaria mundial de la Democracia Social*; panfleto en ruso; Berlín: Hugo Steinitz Verlag, 1904; 86 pp.



Mijaíl Bakunin
Escritos de filosofía política
1953

Recuperado el 14 de octubre de 2015 desde rebeldealegre.blogspot.com
Compilado y editado por G. P. Maximoff. Publicado originalmente bajo el título «*The Political Philosophy of Bakunin*» en 1953. Las notas a pie de página están formadas por nomenclatura definida al final del texto. La primera y segunda parte corresponden a la versión publicada por www.proyectoespartaco.com, mientras la tercera y cuarta parte corresponden a la versión publicada por rebeldealegre.blogspot.com. Se han hecho algunas correcciones comparando con la versión en inglés y de simplificación de lenguaje evitando tildes usados antiguamente.

es.theanarchistlibrary.org